DE RELIGIONE NATURALI ET SUPERNATURALI.

Prof. S. Zimmermann

(Continuatio)

b) Hic necessitatem sentimus declarandi quosdam conceptus qui familiares sunt in libris manualibus nostris, tamen fundamentalem significationem secumferunt pro magni momenti quaestionibus, de quibus tardius disseremus.

Sensu latiore religio comprehendit omnes virtutes, quibus homo ad Deum dirigitur, v. gr. commiserationem, obedientiam, amorem — ex motivo religionis. Sensu strictiore (licet formaliter designet habitum voluntatis) religio pertinet ad intellectum, nam in eo fundatur veneratio Dei sub aspectu Ejus excellentiae (super omnia, qua fons et finis). Ratio distinguit actus, quibus Deum colimus. Si religionem ut actus et habitus cultus divini sumimus, isti sunt religio sensu subjectivo. Congeries veritatum et obligationum seu mandatorum (qua proximum fundamentum et norma cultus divini), in qua includitur connexio cum Deo (qua remotius fundamentum et norma), efficit religionem sensu objectivo. Objectiva propterea est, quia independenter a subjecto vera est: non enim arbitrio nostro »colere« possumus; tunc enim nulla distinctio inter falsum et verum cultum adesset.

Sensu objectivo religio naturalis una est. Objective vera dicitur, quatenus continet veritates et obligationes, quae ex relatione naturali ad Deum deducuntur (quae necessario ex ordine reali emanant). Religio naturalis innititur essentiali (ontologicae) relationi hominis ad Deum, fundamento esse creati. Jamvero 1) unus est Deus creator et aequalis est natura hominis, 2) aequalis est facultas rationalis pro omnibus hominibus et una est creatio, quam omnes cognoscere possunt. Id est: unum est objectum harum veritatum (religionis objectivae) — realis relatio esse creati et finalitatis — et unum subjectum, quod cognoscit. Creator et homo secundum essentiam sunt immutabiles: propterea etiam religio naturalis, quae

in essentiis fundatur. Cum hisce fundamentis religio universaliter connectitur.

Naturalis est obligatio ad religionem ideo, 1) quia Deus est dominus hominum (qui coli debet) et benefactor (cui gratiae agendae sunt); ulterius 2) Deus est finis, objectum felicitatis (beatitudinis), ad quam homo natura dirigitur, quapropter homo debet agnoscere felicitatem esse in Deo, debet voluntate cum summo bono convenire, illud laudare et ab eo auxilium petere (id autem praecise est religio). Haec obligatio omnino legitima est: essentia hominis (nempe eius dependentia) et essentia divina (supremus fons et finis) religionem expostulant; quidquid autem essentiale est, id Deus ut legislator ordinavit. Homines sciunt se religiosos esse debere. Obligatio ad religiositatem est absoluta, i. e. fundatur in essentia Dei et hominis. Haec obligatio ad veram religionem pertinet, quae — quantum a positiva Dei ordinatione abstrahatur, naturalis est. Religio est recta (vera), cum concordat cum objectiva realitate (ordine) vel cum convenit cum essentia divina et humana. Falsa est, cum ab norma (creatura-Creator) discordat. Religionem naturalem id efficit, quod ex creatione deduci potest: ex natura Creatoris et creaturae. Venerari Deum quatenus est principium et finis naturae, id est religio naturalis.

Solent dicere de religione naturali eam esse solummodo possibilem, non realem, nam »de facto historice existebat singularis specifice positiva relatio inter divinitatem et genus humanum« (*Padovani*). Philosophia religionis debet examinare factum reale, non vero »rem abstractam«, qualis sit religio naturalis. »Ipsa theoretice (speculative) ad philosophiam religionis reducitur«.

Hanc opinionem non rectam esse censeo. Distinguendum est: religio naturalis non est realis, quatenus Deus hominibus non imposuit, ut tantummodo naturalem religionem haberent — concedo; non est realis quatenus non sit inclusa in religione supernaturali, ita ut cum ista simul existat — nego. Non est ergo naturalis religio quaedam abstractio absque fundamento reali. Quantum relatio inter divinum et humanum in diversis formis historicis etiam positiva erat — innixa auctoritati et traditioni — hocce non excluditur »naturale« elementum, i. e. rationalis conceptus divinitatis. Et si hic conceptus falsus fuerit, tamen in una re rectus erat, nempe in idea divinitatis.

Si non ita esset, non posset dici factum universale religionis fundatum esse in natura rationali hominis.

Quidam aiunt religionem tunc naturalem vocari posse, si Deus homini tantummodo illa bona dedisset, ad quae jus habet per creationem, et si homini tantummodo illas obligationes notificavisset, quae lege naturali continentur. Homo esset in relatione naturali erga Deum, si solas vires naturales possideret. In hoc casu Deus in tali relatione ad hominem esset, ut ordinatio finalis hominis esset tantummodo naturalis, i. e. consisteret in felicitate seu unione cum Deo in hac et vita futura per cognitionem et amorem, ad quae homo sua ratione et voluntate habilis redditur. Ex revelatione tamen scimus rem non ita se habere, sed Deum ordinavisse finem supernaturalem, quapropter religio naturalis non datur, sed sola supernaturalis existit.

Haec conclusio potest esse obscura et falsa. Licita est solummodo haec deductio: si existeret sola naturalis realitas (relatio creationis), existeret et sola religio naturalis; tamen non existit haec sola realitas, ergo non existit sola religio naturalis (sed etiam realitas supernaturalis et religio supernaturalis). Ex eo, quod non existat sola (unica) realitas naturalis, non sequitur religionem naturalem nullimode existere: nam haec realitas naturalis existit etsi simul supernaturalis realitas existat. Tunc tantum deneganda esset nobis existentia religonis naturalis, si realitas supernaturalis incompatibilis cum realitate naturali esset (si eam excluderet); eo tamen, quod Deus deciderit dare homini vires supernaturales pro fine supernaturali, ordinavit quidem religionem supernaturalem, attamen ex illa non excludendo religionem naturalem, quae ex realitate naturali dimanat, quamque realitatem homo cognoscit ratione, i. e. cognoscit Deum excellentissimum principium et bonum suum (finem) respectu ad omnia, quae creata sunt. Logice licet dicere: non existit sola religio naturalis, verum etiam supernaturalis, i. e. simul existunt. In quali relatione?

Religio naturalis (objective) includitur in supernaturali ut hujus praesuppositio. Ambas distinguimus cum fundamento in re. Quantum homo sola ratione cognoscit Deum, potest cum auxilio supernaturali Dei (gratiā) fieri supernaturaliter religiosus. Ratione etiam religiones falsae productae sunt, tamen et ipsae religiones sunt (cultus divinus), immo et

supernaturaliter bonae in actibus voluntatis, conceptione realitatis (relationis ad Deum) tamen sunt falsae. Religio ergo habet et naturalem fontem suum non obstante supernaturalitate sua, i. e. elementa naturalia et supernaturalia simul in ea existunt. Secundum dicta non licet dicere religionem naturalem esse »vanam abstractionem«, cum ejus elementa existant in religione supernaturali.

Notum est ex apologetica *(Dorsch, Lercher, Tanquerey . . .)* positivam religionem fundari in actione, quae creationi superaddita est atque religionem naturalem supponit. Religio est supernaturalis quatenus Deus homini tribuit habilitatem quae ex natura ei non competit atque eum elevavit ad finem super omnem naturam (ad visionem intuitivam). Homo ab initio erat in statu supernaturali et a Deo ad supernaturalem religionem ordinatus. Haec tribus gradibus perficiebatur (patriarchali, mosaico et christiano). Etiam historice possumus distinguere religionem naturalem et supernaturalem: quod enim ad religionem naturalem pertinet, in supernaturali reperitur, ubi id qua partem constitutivam distinguere possumus. Religio naturalis non est legitima, quantum scimus Deum homines in ordinem supernaturalem elevasse. Non licet dicere Deum omnes homines (jam ipsa creatione) in ordinem supernaturalem evexisse — imponendo eis finem supernaturalem et gratiam sicque religionem supernaturalem —, et simul religionem naturalem legitimam esse, seu ipsam per se jus existendi habere. Id enim negationem ordinis supernaturalis significaret. Attamen religio naturalis et objective et subjective cum religione supernaturali connexa existit. Objective, nam veritates et praecepta naturalia in revelatione supernaturali continentur; subjective, nam homo potest naturaliter, ope facultatum suarum vitaliter experiri omnia elementa religiosa (cognitionem Dei et legem moralem naturalem et secundum hanc operationes morales et cultum), licet ipsi tota summa in revelatione contenta incognita sit. Tamen homo vitam religionis supernaturalis vivit, quantum in eo adest gratia supernaturalis; gratia autem non annihilat naturam, sed eam perficit, quapropter religio supernaturalis non supprimit ea quae sunt religionis naturalis. Religionem naturalem efficiunt essentiae reales (Creatoris et creaturae) et per eas »necessaria« voluntas Dei, dum ad reli-

gionem supernaturalem accedit »libera« voluntas divina: necessariam voluntatem divinam autem non potest libera dispositio voluntatis divinae destruere. Fundamentum religionis est excellentia divina homini manifestata, haec vero manifestatio in religione supernaturali eminentior fit (v. gr. Deus est et pater, non dumtaxat dominus). Religio naturalis in supernaturali ad instar animae sensitivae in homine adest. Religio supernaturalis est modus determinatus, quo homines secundum positivam ordinationem Deum cognoscere et colere debeant. Cui ergo innotuit Deum talem religionem revelasse, non licet sibi indifferentem erga eam manere, nam sic Deo obedientiam et reverentiam denegaret.

Respectu ad naturam humanam habito, necessum non erat ut Deus via revelationis historicae religionem determinaret (id ad ejus liberam dispositionem pertinet); Deus potuit relinquere hominem in solo statu creationis (in statu naturae purae), ubi homo ad Deum obligaretur solis iis relationibus, quae ex facto creationis proveniunt et rationaliter cognosci possunt, quasque religionem naturalem vocamus. Deus reapse revelabatur; per Christum tandem in communicationem cum omnibus hominibus intravit, ut eos instrueret atque unionem cum ipsis super naturam creatam iniret. Ergo non apud solam naturalem religionem remansum est. Numquid id significat eam nullimode existere, — vel vero significat eam solam non existere? Sola religio naturalis existeret, si existeret status naturae purae; cum tamen omnes in statu naturae elevatae simus, existit religio supernaturalis — itane, ut eo religio naturalis evanuerit? Certe non, nam id quod religionem naturalem efficit, non totum annihilatum est, sed supponitur ut fundamentum necessarium. Veritates et obligationes religionis naturalis non sunt suppressae eo, quod religio supernaturalis instituta est, sed ad ordinem superiorem elevatae sunt; quapropter in ordine supernaturali possumus etiam sub aspectu historico quasi duas partes distinguere, quarum altera comprehendit veritates et obligationes naturali et supernaturali religioni communes, dum altera veritates proprias religioni supernaturali continet. Omnes homines obligantur (objective) ad religionem supernaturalem, sed omnes id non sciunt; nemo tamen (qui bonum et malum discernere possit), invenitur in ignorantia quarundam veritatum et obligationum religiosa-

rum, v. gr. quod Deus existat, quod ipse sit noster judex, quod ipse colendus et Ei serviendum sit. Hae veritates homini inotescunt, cum ad usum rationis pervenit. Relate ad has veritates, quas homo sanae rationis ignorare non potest, omnes homines naturaliter obligantur esse religiosi. Haec obligatio denotat necessitatem objectivam seu cognitum nexum necessarium inter certos actus et finem, qui consequendus est, ita ut oporteat aliquid agere vel non agere, ne assecutio finis frustretur. Haec obligatio ad religionem est absoluta, i. e. existit independenter seu ante deliberationem nostrae decisionis, qua nobis finem seligeremus. Deus hominem ex bonitate sua creavit et in decreto creationis finis noster includitur: participatio in divina bonitate (»glorificatio«). Homini, qua creaturae rationali hic finis praeordinatus adipiscendus est; ejus naturalis tendentia ad veritatem et bonitatem finem in infinite perfecta veritate et bonitate obtinet. In ipsa ergo decisione creationis Deus homini Summam Bonitatem ut absolutum finem destinavit. Creator lumine rationis, praeter revelationem supernaturalem, istud decretum suum satis manifestavit *(Lercher)*. Homines ratione utentes atque edocti habent ideam Dei, summi sanctissimique Domini et Moderatoris, cui voluntas subdi debet qua fini nostro, ita ut absolute obligata sit facere illud, absque quo finis ultimus perimitur. Ordinatio, qua Deus obligat homines, ut hunc ordinem custodiant (conservent) ejusque perturbationem prohibet, est pars legis aeternae; quatenus autem ipsa naturae humanae impressa et luce rationis cognoscibilis et notificata est, legis naturalis nomen induit. Religio (sensu largiore) comprehendit observationem totius legis naturalis, quantum a Deo imposita est. Qua virtus, religio omnium virtutum actionibus moderatur et ita totam vitam in cultum divinum convertit; quidam vero actus proprii sunt huic virtuti religionis (e. gr. cum reverentia grates Benefactori agendi, adorandi, implorandi, offensam deplorandi). In omnibus istis actionibus nexus cum fine nostro includitur, quapropter omnes homines absolute ad religionem tenentur. Obligantur ad observantiam legis naturalis, nam »luce rationis« sciunt dari actus et omissiones, quae conformes sunt rationali naturae hominis (totaliter sumptae) ita, ut contraria operatio gravem deordinationem legitimi ordinis signi-

ficaret. Ita homo Deum et legislatorem naturae agnoscit, Ei obedientiam exhibet et sic (sensu latiore) religiosus fit.

Ex praedictis sequitur: cogitare religionem naturalem ut per se solam existentem, esse fictionem; realiter enim existit religio supernaturalis seu nexus cum Deo fundamento personalis communicationis Dei cum homine. Talis communicatio est aliquid praeter esse creatum; id vero ob quod Deus intravit in communicationem cum homine, est supra illud, ob quod hominem creavit. Dando ei (in facto creationis) naturam rationalem, debuit Deus dare homini potentiam cognoscendi — idque mediante mundo creato —, quod Deus super omnia excellat et quod summum bonum finis vitae sit. Tamen Deus (ut per Christum revelavit) hominibus finem vitae super possibilitates naturales atque exigentias constituit, sicque et facultatem supernaturalem ad hunc finem adipiscendum. Sicut iste finis, sic et facultas a Deo libere (benevolenter) data est (»gratia«). De Deo ut fine supernaturali et de nostra vita ad hunc finem habemus per Christum revelatas veritates. Id ergo est recta religio, ut vivamus secundum revelationem divinam per Christum,i. e. ut vivamus religione supernaturali. Numquid hoc modo extincta est nostra naturalis facultas cognoscendi et volendi Deum? Qui affirmaret religionem naturalem esse sufficientem atque nobis opus non esse religione supernaturali, ille profecto a vero aberraret. Verum tamen dicit, qui tantummodo affirmat religionem naturalem realiter existere — non extra vel praeter religionem supernaturalem, sed in ea, simul cum ea. Remanserat homini ratio,quae cognoscere potest veritates: Deus est Creator, infinite excellens, summum bonum, rector vitae, legislator; secundum has veritates autem potest homo Deo exhibere cultum, seu esse religiosus.Etsi Deus gratia supernaturali voluntatem in vita morali juvet, tamen huic fontem rationalem relinquit, quo homo Deum vere cognoscebat, et ita religiose vivebat. Secundum hoc elementum naturale religio in diversis formis historicis apparebat. Tandem per revelationem Christi hominis patuit tota religio supernaturalis, cum antea non perfecta esset. Reapse a revelatione primaeva (primo homini facta) valde parum remanserat ob defectionem etiam a religione naturali;verumtamen homo non modo defectionis capax erat, sed ratione (naturaliter) etiam veritates religiosas cognoscebat, et eatenus naturaliter religiosus erat. Cum hoc ele-

mento componente connectitur religio supernaturalis fundamento supernaturalis cooperationis gratiae divinae. Propterea religionem naturalem separatim (abstractive) considerare possumus, id tamen non significat eam esse »vanam abstractionem« seu irrealitatem. Status naturae elevatae excludit statum naturae purae et propterea hic »status naturalis« est vana abstractio, tamen id de religione naturali non valet, quae realiter in religione supernaturali includitur. Ordo naturalis seu nexus hominis cum fine naturali non existit (secundum ordinationem divinam), sed Deus omnibus hominibus finem supernaturalem praeordinavit et in nexu cum isto eos in ordinem supernaturalem posuit; hisce non obstantibus dicendum est religionem naturalem in supernaturali religione existere — quatenus Deus ratione cognoscibilis est et quatenus Eum homo secundum legem naturalem colere potest.

5. Quod praedicta explicatio recta sit, ex notis conceptibus provenit. Naturale (consecutive) illud est, quod propriis facultatibus naturalibus assequi possumus. Intellectu possumus assequi id, ut quasdam veritates de Deo cognoscamus. Speciatim vero ut cognoscamus quasdam Dei ordinationes, quas voluntas observare debet (=lex moralis naturalis); inter has autem in primo ordine reperitur obligatio venerandi Deum, i e. habendi virtutem religionis. Quantum ita ratione et voluntate cum Deo jungimur, habemus religionem naturalem. — Supernaturale (quoad substantiam) est illud, quod naturae proportionem internam ad finem supernaturalem tribuit, i. e. talem, quae non pertinet ad naturam (ipsi non est proportionata). Istud »supernaturale« nos »deificat«, proportionatos nos reddit cum bono divino visionis intuitivae et in hoc consistit communio cum natura divina. Gratia sanctificans est forma inhaerens animae, habitus substantialis, quo homo justificatur, fit filius Dei adoptivus, destinatus ad visionem beatificam (supernaturalem finem vitae). Ordo supernaturalis consistit in omnibus, quae hominem ad assequendum finem supernaturalem conducunt. Homo constitutus est in statu naturae elevatae, ut haec omnia possidere possit. Religio supernaturalis objective significat summam veritatum revelatarum, legis moralis reveletae et cultus; subjective vero significat actus adipiscendi finem supernaturalem hac via. (Causa horum actum est voluntas et gratia supernaturalis). In possessione finis supernaturalis, quam

beati habent, objectum cognitionis est Deus quatenus »visus« est secundum naturam divinam (nempe secundum id quod est et sicuti est). Haec cognitio est »visio beatifica«. Secundum suam divinitatem Deus est objectum etiam fidei supernaturalis, non tamen ita, ut »videretur«, sed per veritates revelatas cognosceretur. Qua causam primam Deum cognoscimus per effectus (ratione, metaphysice); id infimum, tertium gradum cognitionis Dei efficit. In hoc gradu Deum cognoscimus qua summum bonum vel qua finem vitae: in hoc autem religio naturalis fundatur. Cognoscere, quod finis vitae extra Deum non inveniatur, aliud est quam cognoscere, quod homini (objective) a Deo finis supernaturalis praeordinatus sit.

Cum homo a bono supernaturali deciderit (in statu naturae lapsae), invenitur in statu ignorantiae et inclinationis ad malum, moraliter ipsi impossibile fit sine difficultate, sine dubio et sine errore omnes veritates naturales, quae ad rectam vitam instituendam exiguntur, absque speciali auxilio supernaturali cognoscere. Ita quoque non potest homo absque auxilio gratiae (saltem praeternaturalis) diu servare totam legem moralem; dum etiam absque gratia eam partialiter et ad breve tempus observare potest. Etiam *S. Augustinus* — de quo quandoque putant, quod nimis facultatem humanam circa bonum naturale diminuerit — in infidelibus quoque quaedam bona opera agnoscit: nam ne in iis quidem imago Dei penitus extincta est. Ubi autem bona opera naturalia adsunt, ibi eo ipso et religio naturalis adest. Re vera talia opera bona — in praesenti statu ignorantiae, malitiae, debilitatis, concupiscentiae — absque gratia vix adfuerunt et ex historia notum est, quantum vita pagana etiam legi naturali contraria erat; attamen eo non omnis (licet erroneus) conceptus divinitatis extinctus est, — et praecise in eo fons religionis invenitur. Sapientia divina praevidit futurum fuisse, ut homo, cum conscius propriae impotentiae pro bono ordinis naturalis evaderet, auxilium gratiae expetiturus esset, quod eum ad salutem conduceret. Ita religio naturalis debilitata religioni supernaturali alligatur. Cognitio sui ipsius fit fons humilitatis, venerationis et orationis, actionum fundamentalium culturae religiosae. Homo autem viribus naturalibus potest (negative) se disponere ad primam gratiam, removendo aliqua impedimenta (peccatum et duritiam cordis). Protestantes (et quidam theologi) putant naturam lapsam

nihil boni absque gratia actuali efficere posse. Licet certum sit eam id posse, tamen quaestio fit, num de facto absque gratia supernaturali homo opera bona ponat. Verumtamen per hanc gratiam praevenientem talia opera non desistunt esse naturaliter bona; transitus enim (mutatio, conversio) ex infideli et peccatore in statum justificationis (renascentiae) complectitur aversionem cogitationis et voluntatis a malo et directionem ad bonum supremum (ad vitam aeternam, remunerationem, poenam . . .) — secundum quod cogitatio et voluntas per se (naturaliter), licet negative, ad gratiam dispositae sunt. Si tamen dicatur absque gratia hominem nihil boni efficere posse Deoque placere, id affirmatur speciali respectu ad finem supernaturalem, ad quem homo destinatus est. Ad naturalem finem quidem homo de facto non est destinatus (ordo naturalis finis vitae non existit, sed supernaturalis dumtaxat), attamen talis destinatio est fundamentum reale religionis sensu objectivo, non vero subjectivo, de qua agitur, cum de quaestione disputamus, qua ratione homo religioni supernaturali respondeat. Haec autem »responsio« potest fieri cognoscitive et volitive fundamento religionis naturalis — iterum quidem non absque gratia praeveniente. Talis naturalis responsio (religiositas) non est aliquod »minus« relate ad supernaturalem religiositatem, quamquam dispositionem ad primam gratiam vocavimus negativam, notum enim est id significare: quatenus homo non habet potentiam neque exigentiam adipiscendi gratiam, sed eam esse gratuite datam — ubi homo sua facultate impedimenta eliminat. Eatenus autem jam religiosus est, nam ethice (naturaliter) bonus. Cum primum aliquis capax est scire suos actus objective et finaliter honestos esse, eo ipso naturaliter moralis est, agnitio autem divinitatis talibus actibus characterem religiositatis naturalis confert. Verum quidem est, Deum ne infidelibus quidem gratiam supernaturalem detrahere, attamen sub conditione, ut recte dispositi sint; nempe si secundum l e g e m n a t u r a l e m vivant, recepturi sunt (illuminatione) gratiam fidei in veritates salvificas et gratiam sanctificantem. Qui facultatem dijudicandi habet et per eam decernit semet ipsum ut oportet dirigere ad finem (ut ait *S. Thomas*), per gratiam assecuturus est remissionem culpae protoparentum. Modus quo gratiae actuales ad finem justificationis conferantur, non excludit apud infidelem, immo prae-

supponit religiositatem naturalem: omnes qui agnoscunt Divinitatem existere, eo ipso religiosi sunt et quidem naturaliter religiosi, et qua tales moraliter dispositi sunt, ut gratiam accipiant.

Ut anima suum habitum peccaminosum convertat in habitum justificativum, debet esse in potentia relate ad hunc habitum. Cum vero iste habitus supernaturaliter concedatur, potentia ad talem donationem non aliud est, quam capacitas ad recipiendum seu dispositio ad supernaturale. Deus animam nostram »vocat« ut fons vitae supernaturalis fiat, ipsa autem in potentia respondendi est. Quantum anima disposita est ad auditionem supernaturalem, dicimus eam in potentia obedientiali esse. Aliqui de facto respondent, alii non. Quare non? Quia adest distinctio inter potentiam passivam et dispositionem, omnes autem homines non aeque dispositi sunt ad respondendum. Quare non? Quia non sunt dispositi respondere ne legi quidem morali naturali: averterunt se a Deo. Prima ergo conditio pro responsione supernaturali est, ut convertant se ad Deum: absque transitione ad habitum naturalem religiosum non datur dispositio ad »responsionem«. Hanc transitionem praecedunt quidem gratiae actuales et hisce quoque anima convertens correspondet, tamen gradatim: habitus areligiosus praeprimis permutandus est in religiositatem naturalem, dein vero in supernaturaliter religiosum. Qui enim Deum contempsit in lege naturali et ita gravi peccato Deo »terga vertit«, vel cui ratio in atheismum aberravit, debet praeprimis »faciem convertere« ad Deum: ratio et voluntas debent aliquid derelinquere, ut in ejus loco Deum ponant. Talis permutatio est naturaliter religiosa, nam gratia praeveniens illuminat intellectum atque voluntatem instigat mediante mundo et lege naturali. Cum anima haec incitamenta audit, fit naturaliter religiosa, supernaturaliter autem, in quantum disposita est per gratiam habitualem.

Intimam notitiam connexionis inter religionem naturalem et supernaturalem praebet nobis recte intellecta potentia obedientialis. Ex una enim parte transcendentia (gratuitas) gratiae servatur integra eo, quod in natura nulla existit exigentia ad eam, sed gratia est dumtaxat »vocatio« misericordiae et amoris Dei. Dum ex altera parte etiam ejus immanentiae satisfit eo, quod ipsa animam in sua activitate transformat.

Quo modo? In anima est capacitas gratiae non solum sensu receptivitatis passivae, sed et energiae potentialis (secundum Suarezium). In natura adest dispositio seu praeparatio ad gratiam eo sensu (dicit *Pohle),* quod Deus prius gratuite daturus sit auxilium pagano recte viventi, quam alicui alii, qui levi animo in spurcitia peccati volutatur et Dei auxilium despicit: ad desiderosam expectationem respiciet gratia. At nonne in hac »rectitudine« et »expectatione« religio naturalis consistit?! Numquid »spurcitia peccati« et »despectus« gratiae non est naturaliter moralis habitus in relatione ad Deum?! Istud vero positive aut negative volitivum elementum intentionem religiosam nanciscitur ratione cognitionis intellectivae (naturalis) earum veritatum, quae hominibus naturaliter revelatae sunt (ad quas pertinet et lex moralis). Propterea potest dici (cum *Hettinger* et aliis), per religionem naturalem — quatenus ipsa est manifestatio facultatum naturalium (innatarum) — praeparari hominem ad religionem supernaturalem et eatenus ab hac religionem naturalem praesupponi (cf. *Gröber,* Handbuch der rel. Gegenwartsfragen 1937, 608—609).

Ex dictis tamen nequaquam sequitur caritatem Summi Boni causari ex actibus humanis, non vero ex infusione — sicut etiam ita esse ex verbis Apostoli (I Tim. 1) videri posset, cum dicat caritatem procedere »de corde puro, et conscientia bona et fide non ficta«. Attamen *S. Thomas* attentos nos facit, quod »hujusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem« (2-2, q. 24. a. 2 ad 3), sicut et quod »timor introducit charitatem« et »fides generat spem et spes charitatem«. Certe, caritas seu »amicitia hominis ad Deum« (uti prosequitur Angelicus) non est acquisita per vires naturales, sed fundatur »super communicatione beatitudinis aeternae . . . quae est secundum dona gratuita«, tamen hisce non excluditur dispositio naturalis. Aliquis habet caritatem »ita, quod habitualiter totum suum cor ponat in Deo; ita scilicet, quod nihil cogitet, vel velit, quod divinae dilectioni sit contrarium« (ib. a. 8). Ideo »generalis jussio (Diliges) et generalis prohibitio (Non concupisces)« extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii; ad caritatem reducuntur omnia alia praecepta sicut ad finem (ib. q. 23 a

4; q. 44 a. 1; I—II, q. 114 a. 4). Per caritatem nempe ordinatur homo ad ultimum et principale bonum, quod est Dei fruitio (q. 23 a. 7): »per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem« (ib. a. 8). Ipsa est virtus, per quam actus volitivi moraliter boni constituuntur, quatenus erga Deum-Summum Bonum referuntur. Omne vero bonum, quod a finali bono abducit, cadit sub generalem prohibitionem, quia profluit ex appetitu contrario divinae dilectioni. Et praecise subordinatio hujus appetitus legi rationis significat dispositionem naturalem caritatis. Haec autem subordinatio una cum cognitione Summi Boni constituit religiositatem, quae etiam actus reverentiae divinae seu religionis qua virtutis moralis imperat. Ita autem »de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam« (q. 81. a. 2), protestando divinam excellentiam et subjectionem sui ad Deum »inquantum est principium creationis, et gubernationis rerum« (a. 3).

Secundum omnia praedicta nunc patet, quo sensu potest religio naturalis esse objectum considerationis. Licet cum omni vita religiosa supernaturalis gratia connectatur (etiam extra Ecclesiam), tamen in religionibus historicis existunt elementa, quae non sunt supernaturalia — et eatenus religionem naturalem efficiunt. In religionibus historicis adsunt elementa, quae neque supernaturali neque naturali religioni conveniunt et per haec elementa illae religiones falsae sunt, quamvis in iis etiam elementa recta religionis naturalis adsint. Si religiones causa suorum falsorum elementorum omnino desinerent esse religiones, non posset fieri sermo de diversis religionibus historicis, sicut nec de scientia religionum. Cum primum in iis adest aliquid religionis naturalis, eo ipso sunt »religiones« stantibus elementis falsis. Erratum utique esset, si conceptu »religionis naturalis« omnes formae religionum historicarum quatenus inter se discrepant (et a religione naturali distinguuntur) comprehenderentur; tamen talis conceptio errata nequaquam ratio est nostrae affirmationis (ut quidam id absque fundamento praesupponunt), quod religio naturalis existat. Religio naturalis opinione nostra non est mera abstractio, sed realiter existit et quidem ex omnino aliis rationibus, quam ex identificatione religionis naturalis cum historicis phaenomenis religiosis. Cum religio naturalis correspon-

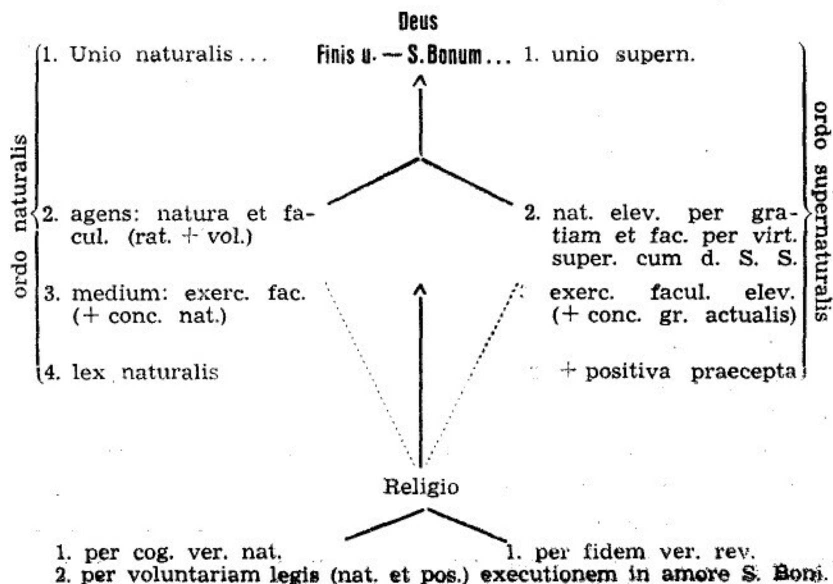
deat nostrae naturae per reales suas relationes ad Deum, ideo (en rationem!) realiter existit.

Quidam id agnoscere recusant, eo quod religio naturalis »correspondeat homini in statu naturae purae; hic autem ordo nullibi existit, ne ibi quidem, ubi homines absque ulla culpa personali sua revelationem ignorant. Ubique existit natura lapsa. Propter hunc essentialem defectum in homine non potest esse sermo sensu vero verborum de religione naturali«. Quaerimus tamen, quid significet »correspondeat statui naturae purae«? Si significaret, eam in nostra natura fundari (sicut paulo antea commemoravimus), recte diceretur, quod »correspondeat« naturae et simul cum ea existat. Si significat »statum naturae purae« non existere, quia de facto existit status supernaturalis, i. e. Deus hominibus praeordinavit finem supernaturalem et eos in ordinem supernaturalem evexit, tunc hoc sensu dicendum est Deum hominibus religionem naturalem non destinasse — et relate ad ordinationem divinam religionem naturalem non existere. Id autem significat homines non esse derelictos soli naturae suae; si enim in tali statu essent, non haberent nisi religionem naturalem, i. e. relationes naturales ad Deum (causam et finem) essent unica norma vitae religiosae. Id de facto non obtinet et hic status naturae purae est »mera abstractio«, sicut talis abstractio est ordinatio divina, ut omnes homines in religione naturali permanerent: omnes supernaturaliter religiosi esse tenentur. Numquid in hoc »statu naturae elevatae« religio naturalis excluditur? Id in quaestione est. Religio naturalis non est idem quod ordo naturalis, et hoc sensu falsum est dicere, quod ei »correspondeat«. Si enim ipsa identica esset cum ordine naturali (ut a Deo decreto), utique excluderetur eo, quod Deus supernaturalem religionem instituit. Tamen in hac institutione religio naturalis includitur: non enim licet dicere relationes naturales ad Deum (propter ordinem supernaturalem) nullimode remansisse eo, quod ipsae solae non remanserunt. Per ordinem supernaturalem accesserunt (in ordinatione divina) etiam aliae relatione hominis ad Deum: supernaturalis finis locum naturalis occupavit, media autem supernaturalia compleverunt naturalia, sicut et causa naturalis (ratio et voluntas) completur seu perficitur gratia supernaturali. Eo quod homo a supernaturali religione deciderat, non in eo »defectus essentialis« ex-

ortus est eo sensu, ut incapax veritatum rationalium de Deo et de naturali lege morali evaserit. Homo ergo per naturam suam capax est religionis et ipsa in historia de facto manifestabatur, non obstantibus diversis formis, quae ad religionem naturalem non pertinent. Hisce non dicitur tantummodo religionem naturalem apud illos homines extitisse, qui religionem revelatam (supernaturalem) ignorabant: etenim eos quoque supernaturalis gratia »ducit«. Attamen haec supernaturalis ductio non significat homines fuisse religiosos eatenus tantum, quatenus supernaturalem gratiam habuerint, ita ut »recto sensu verborum de religione naturali sermo esse non possit«. Ejus »rectus sensus« (significatio) est exprimere reverentiam erga Divinitatem, haec autem potest esse (et erat) naturalis, i. e. fundamento rationalis conceptus de Divinitate (Deo). Haec veneratio non destiterat esse naturalis eo, quod homines ad supernaturalem ordinem destinati sunt et quod etiam naturaliter religiosum hominem »gratia ducit«.

6. Dispositio divina de fine hominis et omnium quae ad finem sunt, constituit itaque ordinem vitae humanae. Natura rationalis per se jam ordinata est ad possessionem Dei seu unionem beatificam cum Deo — mediantibus eius facultatibus (ratione et voluntate) et fundamento legis naturalis. Jamvero hic ordo naturalis realiter non existit ipse solus, sed includitur in ordine supernaturali. Certe non ita, ut modus ultimae unionis cum Deo simul sit naturalis et supernaturalis, sed ea quae sunt ad unionem remanet partim naturalia et ita supponuntur ad activitatem supernaturalem. Ex parte naturali remanet ad finem supernaturalem assequendum natura ipsa cum facultatibus (ratione et voluntate), dein harum ectivitas (= medium) cum concursu naturali, et lex naturalis. Haec omnia inducuntur in elevationem supernaturalem ita, ut natura sit deiformis per gratiam sanctificantem, facultates vero per virtutes infusas et dona Spiritus sancti, earum autem exercitium elevetur per concursum supernaturalem (gratiam actualem), et supra legem naturalem accedant positiva praecepta. Ex compositione intima elementorum naturalium cum supernaturalibus resultat ordinatio ad finem supernaturalem (= consortium divinae naturae in visione beatifica).

Nunc religionis sensus clarius apparebit. Ipsa est vitalis conjunctio cum Deo. »Vitalis« per rationem et voluntatem. Itaque duo elementa constituunt religionem: rationalis cognitio veritatum de Deo, et voluntas subordinata legi divinae. (Qua tertium elementum accedit cultus externus.) Prima et fundamentalis cognitio rationis de Deo attingit ejus essentiam in quantum est supremus Dominus vitae humanae et totius mundi. In hac cognitione homo perspicit suam relationem cum Deo, quam agnoscit et exprimit eliciendo primum actum religionis: submissionen, conscientiam propriae contingentiae, adorationem excellentiae supremae. Secunda veritas quae immediate ex prima profluit, exprimit Dei beneficentiam, a qua nobis omne bonum dimanat, et ita evocantur actus religionis: gratiarum actio et petitio. Cognoscendo deinde legislatorem moralem, perducitur homo ad actum poenitentiae et alios actus morales, qui religiosi fiunt per intentionem ad Deum legislatorem. Cognoscendo, denique, Deum uti finem seu summum bonum vitae propriae, homo in omnibus suis actibus religiosis dirigitur ad Deum — motus amore. qui totam praxim religiosam informat qua ejus principium seu anima. Haec omnia componentia religionis, ejus naturalem indolem constituunt.



(Continuatur)

SV. STOLICA O SV. TOMI.

Dr. Hijacint Bošković.

Našoj su javnosti poznate polemike što su se zadnjega vremena kod nas povele o Duns Skotu. O tome je kroz cijele dvije godine, osim drugih publikacija, pisao u »Bogoslovskoj smotri« vlč. O. dr. Karlo Balić. Na njegove se zaključke i neke tvrdnje namjeravam osvrnuti u posebnoj brošuri koja će, nadam se, kroz kratko vrijeme izaći. Naša će javnost onda moći sama suditi, kad čuje i drugu stranu. Štampam tu studiju posebno stoga što smatram da čitatelji »Bogoslovske smotre« od svojih urednika i suradnika traže rješavanje drugih važnijih i potrebnijih problema, a kako držim da je pisanje vlč. dra Balića moglo unijeti zabunu u jednoj veoma važnoj stvari, kao što je izričita naredba naučavanja sv. Tome u katoličkim školama, nadam se, da ovim ne ću zlorabiti strpljivosti čitatelja, ako o tome kažem nekoliko riječi. To je tim potrebnije što znamo, da je jedna od velikih briga sv. Stolice naglašavanje vjernosti metodi, načelima i nauci sv. Tome.

1. **Kanonsko pravo.**

Poslije svečanih izjava o nauci sv. Tome nije ostalo drugo nego da sv. Stolica naučavanje tomističke nauke naredi crkvenim zakonom. Tako je Benedikt XV. u kodeksu kanonskoga prava odredio da se racionalna filozofija i teologija mora naučavati po principima, metodi i nauci sv. Tome.[1]

Da shvatimo važnost toga zakona treba se sjetiti, da se tri stvari nalaze u svakoj pravnoj znanosti: principi, zaključci izvedeni iz tih principa (nauka) i način (metoda) kojom je nauka izvedena. Za razliku od shvaćanja prvih principa (intellectus primorum principiorum) znanost izvodi svoje zaključke iz već postavljenih principa. Radi toga u svakoj znanosti imademo ni više ni manje nego tri elementa: principi iz kojih se izvodi, metoda po kojoj se izvodi, ono što je izvedeno, od-

[1] »Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaquae sancte teneant.« Kan. 1366 § 2.

nosno nauka. Kad nam dakle crkveni zakonik naređuje da predajemo u teologiji i filozofiji po metodi, principima i nauci sv. Tome, time nam naređuje ono što sačinjava sistem sv. Tome.

Nerazborito bi bilo kazati da je tim zakonom tomistička nauka proglašena dogmom. Ali bi također neispravno bilo kazati da ona time nije dobila nikakve potvrde. Ona, doduše, u svojoj nutarnjoj vrijednosti ostaje uvijek ista; nikakav joj auktoritet, pa ni crkveni, ne može dati nutarnje očevidnosti i logičnosti u kojoj je vrijednost filozofskog sistema. Ali ako se sjetimo koliku važnost postavlja Crkva u ispravni odgoj i klera, s kakvom insistencijom traži od profesora da ne predaju đacima svoje lično mišljenje nego nauku najviše odobrenu od Crkve,[2] onda se ne može kazati, da tomizam nije dobio nikakve vanjske vrijednosti time što je Crkva izjavila, da je ta nauka baš najispravnija, da je to nauka koju je ona usvojila, da se od nje nije moguće bez štete udaljiti i da se stoga ta nauka mora u školama naučavati.

Kad bi postojala neka filozofija koju bi cijelo čovječanstvo prihvaćalo i najvećim pohvalama obasipalo, takva filozofija, doduše, ne bi dobila ništa na svojoj nutarnjoj vrijednosti od svih tih preporuka. Ali je sigurno, da bi to jednodušno odobravanje i prihvaćanje bio jedan veliki znak njezine ispravnosti. Čudno bi naime bilo da cijelo čovječanstvo u tome pogriješi. Ali bi još čudnije bilo da Crkva pogriješi i u tome što neprestano preporuča tomizam, što ga tijekom povijesti neprestano obasiplje pohvalama, što nastoji da se posvuda proširi, što konačno naređuje, da se u školama naučaje.

Nepogrješivi se auktoritet Crkve ne tiče direktno filozofskih istina nego u koliko su one u odnosu s objavom. Ali kad se sjetimo da je ta ista Crkva proglasila tomističku nauku svojom naukom, da je upozorila na pogibelj svakoga tko se od nje udaljuje, da naređuje odgoj svoga klera po toj nauci, kad se toga sjetimo možemo li kazati, da ta filozofija nije dobila neku vanjsku vjerodostojnost u očima onih koji vjeruju u njezinu nepogrešivost? Kad se opet sjetimo upornih naredaba kojima

[2] U motuproprio »Doctoris Angelici« se veli o profesorima da se »moraju sjetiti, da nisu primili vlast naučavanja zato, da mogu svojim đacima priopćivati mišljenje koje im se sviđa, nego imaju predavati onaj nauk koji je najviše odobren od Crkve.« AAS, VI (1914) st. 339.

Crkva nalaže naučavanje tomističke nauke, možemo li razborito ustvrditi da je jedan katolički profesor potpuno slobodan prama tomizmu i da se držanje Crkve prema njemu od vremena Leona XIII. nije bitno promijenilo? Kad konačno definiramo skotistički sistem kao većinom oprečan ovom od Crkve preporučenom sistemu, možemo li razborito kazati da postoji za svakoga potpuna sloboda da se odredi bilo za koji sistem i da je svejedno hoće li ovaj ili onaj naučavati u školama?

Ako o. Balić smatra, da sam ja svojim predgovorom kao i ovom studijom mislio upozoriti franjevce na naredbu naučavanja filozofije i teologije sv. Tome u n j i h o v i m školama, onda me je krivo shvatio. Suviše dobro poznajem stanovište franjevačke škole, koja je već u početku vidjela u sv. Tomi svoga protivnika, pa je razvila žestoku borbu protiv njega i kroz vjekove napadala njegov sistem, da bih uopće dirao u taj mentalitet, stvoren vjekovnom tradicijom. Htio sam samo upozoriti, da se poslije šest vjekova zauzimanjem sv. Stolice stanovište potpuno promijenilo. Ako sam uopće spominjao naredbe sv. Stolice, to je bilo zato što sam smatrao nemogućim, da bi Crkva u tako važnoj stvari pogriješila pa krivo uputila svoje profesore i svoje klerike, preporučujući im i nalažući im onu filozofiju protiv koje su se oduvijek skotisti borili. Ako Crkva preporučuje filozofiju i teologiju sv. Tome, ako je nalaže naročito ovih zadnjih decenija, ako pozivlje sve katolike da je ne samo u školama naučavaju nego u kulturi propagiraju i što više raširе; ako ih upozorava da se nije moguće bez štete udaljiti od te filozofije; ako je izjavila da je uzimlje za svoju nauku; ako izričito naređuje da se naučava u školama, onda sam smatrao nemogućim da bi Crkva sada promijenila svoje stanovište, pa se počela zalagati i istim pohvalama, naredbama i preporukama obasipati onu filozofiju, koju je sâm Balić definirao kao školu koja je razvila živu borbu protiv te nauke: koja zauzimlje posebni stav u pitanjima što ih Crkva nije definirala; koja zajedničkom cilju većinom polazi različnim putem. Ko ne će da prida Crkvi neki relativizam, taj mora priznati, da će Crkva poslije ovakvog zauzimanja za tomizam ili promijeniti svoje stanovište ili ostati na današnjem zauzimanju tomizma. Ako Crkva i dalje ostane na današnjem stanovištu, odnosno ako njezine naredbe u Kodeksu i drugim enciklikama

znači trajni i nepromjenjivi zakon, onda se ona ne može zauzimati za onu filozofiju, koja se definira kao protivna ovoj preporučenoj. Odobravati, preporučivati, naređivati dva sistema od kojih jedan ide jednim a drugi oprečnim putem, jedan zauzimlje ovo a drugi protivno stanovište; jedan gradi a drugi ruši; znači isto što odobravati dvije propozicije međusobno kontradiktorne.

Zato kad dr. Balić piše kao da bi postojala potpuna sloboda u naučavanju filozofije,[3] pa se ne ustručava kazati da je dovoljna sloga i jedinstvo samo u stvarima dogme,[4] kao i to, da se poslije obnove tomizma od Leona XIII. nije bitno ništa promijenilo,[5] te je slobodno zauzeti stanovište prema sv. Tomi kako su ga zauzimali kroz povijest sami skotisti,[6] onda on zaboravlja, da se u kanonu naređuje naučavanje ne dogmi, nego filozofije i teologije sv. Tome i da to nije jednostavni »praeceptum«, nego zakon koji obvezuje i u savjesti svakoga vjernika pa i franjevce.

2. Izigravanje zakona.

Po sebi je teško shvatiti: kako se poslije tolikih izjava a naročito poslije odredbe kanonskog prava, može govoriti da

---

[3] B. S. (1937), str. 47; (1938), str. 392.

[4] »Ona (t. j. Crkva) zna da su sve te škole ujedinjene u jednoj bitnoj, identičnoj nauci (dogmi), a da se samo akcidentalno razilaze (sistemi)«. Kako se vidi dr. Balić dozvoljava jedinstvo samo u dogmama, pa prema tome obvezatno je u školama naučavati samo dogme. Budući da filozofija ne spada na dogme, slijedilo bi po argumentaciji dr. Balića, da o filozofiji ne postoji nikakav pozitivni zakon naučavanja. B. S. (137), str. 47.

[5] Ib. (1938), str. 82.

[6] Ovako dr. Balić postavlja jednu od teza: »Da Sveta Stolica u naše doba nije bitno promijenila svoje tradicionalno držanje prema sv. Tomi i drugim naučiteljima . . . to će biti jasno iz slijedećeg razlaganja.« (B. S. 1938, str. 82). Da zbrka bude veća on zajedno s ovom tezom dokazuje i to, da Crkva nije zabranila druge pisce niti osudila franjevačke škole. Zaboravlja uvijek da se ne radi o drugim piscima. niti o franjevačkoj školi općenito, nego o onim tezama kojima se Duns Skot udaljuje od sv. Tome i kojima je razvio živu borbu protiv njegova sistema. Ne radi se o eskluzivizmu koji neprestano bez skrupula predbacuje dr. Balić tomistima, nego o tome da slava Skotova ne može biti u tome što je rušio sv. Tomu. Osim toga se ne radi o Augustinu. Jeronimu i drugim piscima, nego o Duns Skotu. Čudno, da dr. Balić ne vidi bit pitanja. Kad pak kaže da hrvatska javnost može tražiti za sebe onu slobodu »kojom se služio i sam sv. Toma« onda valjda ne misli, da se može jednostavno prijeći preko svih odredaba koje je Crkva izdala o nauci sv. Tome. Ako je sv. Toma bio slobodan prama sistemu koji je stvarao, nisu današnji profesori slobodni prema onom sistemu koji je Crkva naredila.

postoji ona ista sloboda u naučavanju teologije i filozofije koja je postojala u prijašnjim vremenima, recimo za vrijeme sv. Tome. Međutim, ta će nam izjava dr. Balića biti shvatljiva, kada se sjetimo distinkcije koju on postavlja, a kojom se mogu sasvim lako sve naredbe sv. Stolice izigrati. Ta distinkcija je u ovomu:

Crkva je naredila da se naučaje po metodi, nauci i principima sv. Tome. Skotisti pak mjesto riječi »sv. Toma« postavljaju općenito »skolastika« i time je cijela stvar riješena.[7] Da im to bude lakše upotrebljavaju jednu veoma značajnu distinkciju. Oni kažu: u sv. Tomi imade jedan dio nauke i jedan dio principa koji su zajednički svim ostalim skolasticima. Imade također drugi dio principa i nauke, tako vlastit sv. Tomi, da je to njemu samo vlastito i da se tim principima i tom naukom razlikuje od svih ostalih kršćanskih filozofa. S tim je vlastitim principima sv. Toma izgradio specifično tomistički sistem, koji sačinjava partikularistički sistem unutar skolastike, a koji se razlikuje od ostalih sistema.[8] Taj partikularistički sistem nije sv. Otac preporučio. To samo dominikanci naučavaju i hoće naturiti cijelom kršćanstvu. Ono što je Crkva naredila da se naučaje, to je onaj općeniti sistem, odnosno oni principi i ona nauka koja je zajednička svim ostalim kršćanskim filozofijama.

Prema tome bi imali u sv. Tomi dva sistema: jedan izgrađen na načelima zajedničkim svima skolasticima, a drugi izgrađen na načelima koja su temelj filozofije ukoliko se ona razlikuje od drugih sistema unutar skolastike. Jedan je općeniti, a drugi specifično tomistički; prvi se podudara s općom filozofijom, a drugi se razlikuje.

---

[7] Ovako dr. Jeličić obračunava s metodom sv. Tome: »Ratio označuje metodu, metodu sv. Tome, metodu skolastičku.« (Naša filozofsko-teološka učilišta, u Franjevački vijesnik XLII (1935) str. 305. Dakako da se onda mjesto imena sv. Tome može staviti ime bilo kojeg skolastika pa i Skota. Samo je pitanje da li to odgovara intencijama zakonodavca.

[8] »Ima u nauci sv. Tome istina i tvrdnja, koje su zajedničke s ostalim velikim naučiteljima i prema tome su odraz skolastičke i kršćanske filozofije uopće kao takove. Ima pak s druge strane takovih tvrdnja specifično tomističkog sistema, ukoliko ove tvrdnje ili istine čine za sebe posebni unutar drugih sistema kršćanske filozofije.« (Dr. Jeličić l. c. str. 307—308) Dr. Balić tu distinkciju postavlja čak i u principima pa veli: »Druga su načela koja su temelj filozofije sv. Tome ukoliko se ona razlikuje od drugih sistema unutar skolastike, i jasno je da se skolastika ne temelji na takvim načelima, niti dosljedno o tom Pijo X. govori.« (L. c. str. 86, bilj. 16.).

Ta se dva sistema u jednom te istom auktoru razlikuju. Radi se naime ne samo o razlici u nauci nego u p r i n c i p i m a na kojima se izgrađuje sistem i iz kojih se izvode zaključci. Kad bi se radilo o razlici u nauci, već bi to bilo mnogo u onim stvarima koje spadaju na metafiziku, gdje i jedna mala preinaka nekog zaključka vuče za sobom teške posljedice. Ali ovdje je govor o samim principima koji bi bili tako vlastiti sv. Tomi, da se s njima razlikuje od ostalih principa zajedničke skolastike i zajedničke kršćanske filozofije. Radi se dakle o vrhovima ili o temeljima, kojima se sv. Toma odvaja od ostalih skolastika i gradi svoj vlastiti tomistički sistem, unutar skolastike, različan od ostalih sistema.

Zato bi morali imati dva sv. Tome: jedan je općeniti, zajednički svim ostalim skolasticima, drugi je partikularistički, različan od svih ostalih skolastika; jedan je suglasan s kršćanskom filozofijom, drugi se razilazi od nje; jedan je baština cijele tradicije, drugi je različan od nje.

Sada možemo postaviti pitanje: da li je ovaj specifično tomistički sistem, izgrađen na specifično tomističkim principima sa specifično tomističkom naukom različan od ostalih skolastika i katoličkih filozofa? Da li se podudara ili ne podudara s općenitim sistemom? Ako se podudara, onda je onaj specifično tomistički sistem dosljedan, te je logički izveden iz općenitih principa pa ga treba usvojiti. Ali onda oni sistemi unutar skolastike, među kojima je i skotizam koji se razlikuje od toga sistema, ne mogu biti logični, baš zato što se oni po mišljenju o. Balića razlikuju od ovoga tomističkog sistema. Onda ni sistem D. Skota koji je većinom išao drugim putem, ne može biti ispravan. Onda ona borba koju su franjevci bili poduzeli, a u kojoj nijesu nikada sustali protiv sv. Tome, nije bila opravdana. Onda nam obnova skotizma, na kojoj radi dr. Balić, ne može ništa dobra donijeti. Zato o. Balić, ako neće da zaniječe sebe, ne može nikako usvojiti tezu, da bi se ova dva sistema u sv. Tomi međusobno podudarala, pa da bi onaj specifično tomistički sistem bio u skladu s općenitim sistemom. Usvojiti tu tezu, znači zauvijek osuditi čovjeka koji je oštru borbu poveo protiv tomizma. Zato o. Balić poslije postavljene distinkcije između onoga što je u sv. Tomi općenito i specifično tomističko, mora kazati: da se ova dva sistema međusobno n e podudaraju, da među njima vlada disharmonija, da jedan ni-

ječe što drugi u principu tvrdi, da zato među principima postoji protivurječje, a među naukom razilaženje. Zato je jedan sv. Toma općeniti, drugi partikularistički; jedan niječe što drugi u principu tvrdi; jedan usvaja što drugi u zaključcima obara.[9]

Da bolje shvatimo tu stvar možemo se poslužiti jednim primjerom. Sv. Toma na pr. imade u svom sistemu konkluzija i principa koji su zajednički svim ostalim skolasticima i kršćanskim filozofima. Kad na pr. naučava da je duša spiritualna da je forma tijela, to je nauka cijele skolastike. Ali je sv. Toma kao svaki filozof iz tih principa izveo druge principe pa je na pr. naučavao: da je duša jedina supstancijalna forma tijela; da se ona stvarno razlikuje od svojih moći; da se zato um stvarno razlikuje od volje; da u umu postoji stvarno različna aktivna i pasivna moć; da aktivni um nije »Deus illuminator« kako je na pr. Bacon naučavao; da individualnost zavisi od materije a ne od duše; da čovjek dostiže umom svoje blaženstvo itd. Mogli bismo tako nizati tezu po tezu, princip po princip iz djela sv. Tome, pa bismo iskonstruirali tomistički sistem od pojedinačnih principa i teza. Za njih bismo u povijesti kršćanske filozofije mogli naći bar jednoga kršćanskog filozofa koji ih je nijekao ili koji ih je shvaćao na drugi način nego sv. Toma, pa bismo zato veliki dio njegova sistema morali svesti na specifično tomistički sistem. Isključivši one najopćenitije principe od kojih već neki spadaju u dogmu, vidjeli bismo da je cijeli taj partikularno i specifično tomistički sistem neobično velik, a mi bismo kazali i kompaktan.

Sv. Toma je smatrao da je taj svoj sistem, koji o. Balić nazivlje specifično tomističkim, izgradio na općenitim principima, pa da je zato logički izveden iz općenitih principa, te se zato mora usvojiti. Tako misle učenici sv. Tome. Ali tako ne misli dr. Balić.

[9] Dr. Balić govoreći o 24 tomističke teze koje je Crkva predložila kao sigurne direktivne norme navodi kard. Ehrle-a, koji kaže, da te teze nisu određene (decretate) same istinite. » . . . non siano decretate le sole vere«, 1. c. str. 192. Prema tome one bi bile određene istinite, ali ne one same, nego i njima protivne. Tako je istina da je u čovjeku samo jedna supstancijalna forma, ali je također istina i to da nije samo jedna nego više; istina je da se sposobnosti razlikuju od supstancije, ali je istina također i to da se ne razlikuju itd. Smatram da se dr. Balić ovim relativizmom samo šali i da mu to služi samo kao oruđe polemike, ali je teško pretpostaviti da bi sam vjerovao u ove tvrdnje kard. Ehrle-a.

Kad bi on usvojio tu tezu tada bi slijedilo da kontradiktorno oprečne teze, one naime teze u kojima se Duns Skot razilazio od sv. Tome, nisu istinite, pa prema tome da je skotizam na krivoj bazi, odnosno da nije logički izveden iz općenitih principa. Zato dr. Balić mora kazati, da je tomistički sistem u sebi najveća kontradikcija, a da se sv. Toma najviše udaljio od samoga sebe, to jest od svojih općenitih principa.

O. Balić je kazao, da je sv. Toma sveo baštinu starih u divnu cjelinu.[10] Ljepota se nekoga sistema sastoji u tome što su sve njegove teze međusobno povezane. Ako se govori da je sistem sv. Tome najljepši, to je zato, što su sve čestice njegova sistema logički međusobno povezane i logički izvedene. A sada bismo morali držati da je logičnost i ljepota toga sistema u tome, što je sv. Toma svojim specifično tomističkim sistemom zanijekao ono što je tvrdio u općenitim principima.

Pijo X. je kazao: »Udaljiti se od sv. Tome, navlastito u metafizici, teologiji i filozofiji nije bez velike štete«.[11] A sada vidimo da se najprije sv. Toma sâm udaljio od samoga sebe, te je, postavivši općenite principe, stvorio svoj specifično tomistički sistem, kojim se razlikuje od skolastike i od kršćanske filozofije.

Pijo X. je kazao da je pohvalio kojega auktora ili obodrio vjernike da slijede njegovu nauku samo utoliko, ukoliko se ta nauka podudarala s načelima sv. Tome i ukoliko im se nije protivila.[12] A evo sada znamo, da se sâm sv. Toma najviše udaljio od samoga sebe i od principa koje je on sam postavio, te je stvorio sistem koji se razlikuje nesamo od ostalih sistema nego i od samoga njegova sistema.

Pijo X. je kazao u »Doctoris Angelici«: »Jednu tako divnu baštinu mudrosti koju je on sâm, nakon što ju je primio od starih, usavršio i uvećao snagom svoga gotovo anđela dostojnoga genija, a koji je upotrijebio da pripravi, osvijetli i obrani sveti nauk među ljudskim umovima, takvu baštinu ni zdrav razum ne želi da zanemari a ni vjera ne trpi da ona bude umanjena s bilo koje strane.«[13] A eto sada znamo da je sâm

[10] B. S. (1938) str. 87, bilj. 17.
[11] AAS, (1907) str. 640. Vidi AAS, (1914), str. 335.
[12] Motuprorio »Doctoris Angelici« AAS VI (1914) str. 336—341.
[13] Isto str. 336—337.

sv. Toma prvi ostavio tu baštinu, da je postavio sistem kojim se odvaja od svih ostalih skolastika i kršćanskih filozofa.

Pijo XI. je pozvao sve katolike i doviknuo im: »Idite k Tomi, ištite u njega hranu svete nauke kojom je on bogat, te koja hrani duše za život vječni«.[14] A eto sada znamo da sâm sv. Toma nije htio da tu hranu uzme kod sebe, nego se udaljio svojim sistemom od sebe.

Kodeks naređuje da se podučava prema principima, metodi i nauci sv. Tome.[15] A sada znamo da to nijesu principi sv. Tome, nego općeniti skolastički principi, da to nije metoda sv. Tome nego skolastička metoda, da to nije nauka sv. Tome nego skolastička nauka, a da se je sâm sv. Toma udaljio od tih principa i od nauke, stvorivši specifično tomistički sistem.

Pijo X. je naredio talijanskim školama u kojima se daju akademski stupnjevi da uzmu kao priručnik tekst teološke Sume sv. Tome i to zato da »bi mogla u školama cvasti nepokvarena i cjelovita (genuina et integra) nauka sv. Tome Akvinskoga«.[16] A eto sada čujemo da se prvi sv. Toma udaljio od te nauke, pa da je svojim specifično tomističkim sistemom i pokvario i okrnjio svoju općenitu nauku.

Tko ne vidi da je ova distinkcija upravo smiješna a izmišljena je zato da se može potpuno izigrati crkvena naredba?

3. **Kanonsko pravo i franjevačke konstitucije.**

O. Balić da dokaže kako se usprkos jasne izjave kanona može naučavati u školama onaj auktor koji je rušio sistem sv. Tome, navodi paragraf franjevačkih konstitucija u kojima sto-

---

[14] Enciklika »Studiorum Ducem«, Izdanje Feretti, 1. c. str. 65.

[15] Kan. 1366 § 2.

[16] AAS, vol. VI. (1914) str. 339. Ako bude prilike pozabavit ću se malo načinom kojim dr. Balić dokazuje da ne postoji za nikoga pa ni čak za talijanske škole naredba da se u školama naučava po teološkoj sumi kao priručniku. Ovdje je dovoljno spomenuto samo to da se ova: »Praesertim si Seminarium gaudeat facultate conferendi gradus academicos in sacra Theologia, an Summa S. Thomae, una cum aliquo probato textu, qui ordinem logicum quaestionum indicet, habeatur prae manibus in schola sacrae Theologiae. (Decretum huius S. Congregationis 7. III. 1916)« AAS, XVII, (1925), str. 551. Naročito ističem da nije važno to da li se mora ili ne mora predavati po teološkoj sumi sv. Tome, nego razlog koji je papu potaknuo da se ta knjiga uzme kao manual u talijanskim sveučilišnim školama, naime da se ne bi udaljili tako od njegove nauke. Ovdje je sva snaga i sva važnost ovoga dokumenta u tome, što Crkva uvijek insistira da se u školama naučaje nauka sv. Tome i to »integra et incorrupta«.

ji ovo: »In doctrinis philosophicis et theologicis scholae franciscanae ex animo inhaerere studeant; ceteros scholasticos, Angelicum praesertim Doctorem D. Thomam, catholicarum scholarum coelestem Patronum, magni faciant«.[17]

Mora se priznati da začuđuje ova argumentacija dra Balića. Ponajprije zato što je nelogično navoditi auktoritet franjevačkog reda prama jasnim i određenim naredbama Crkve. Auktoritet Crkve se proteže na cijelu katoličku Crkvu, a auktoritet franjevačkih konstitucija na jedan pojedinačni red. Crkveni zakon je univerzalan, a onaj franjevačkih konstitucija partikularan. Zato ovaj partikularni zakon ne može prejudicirati onom universalnom pa se stoga sadržaj partikularnoga zakona mora rastumačiti po općenitom i jačem zakonu. Da se stoga u ovom paragrafu franjevačkih konstitucija očituje duh franjevačkog reda, to je jasno; ali da baš u njemu moramo tražiti ono što Crkva želi i traži za općenitu Crkvu, to je malo čudno. Pogotovo kad znamo da je baš ovaj red poveo tako žestoku borbu protiv naučitelja kojega je Crkva konačno uzela za svoga Naučitelja i kojega je stoga proglasila zajedničkim naučiteljem te ga zato naredila u školama. Teško je vjerovati da bi baš ovaj red dao zakon, koji bi u ovoj stvari najidealnije održavao želje Crkve: bolje nego njezin općeniti vlastiti zakon.

Ne vrijedi mnogo ni okolnost da su franjevačke konstitucije odobrene od Crkve. One su odobrene samo za franjevački red, a njihovo se odobrenje ne proteže za cijelu Crkvu; za nju znamo da postoji u ovome jasan i određen zakon. A da je Crkva onome redu gdje je sv. Toma bio uvijek na nišanu borbe i protiv kojega su se uvijek franjevci borili, od svog općenitog zakona popustila i napravila malu iznimku, to po sebi ništa ne odlučuje. To se tiče franjevaca a ne tiče se cijele Crkve; niti može biti ni mjerodavno za tumačenje namjera Crkve, jer nam je ona jasna po njezinim općenitim zakonima.

Uostalom u ovom se paragrafu govori o »franjevačkoj školi«, pod kojim imenom se može mnogo toga razumjeti: može se razumjeti starija ili novija škola, ovaj ili onaj auktor, ova ili ona grupa, ova ili ona tendencija; nipošto se pak ne mora razumjeti Duns Skot a pogotovu ne onaj dio njegova sistema kojim je rušio sistem sv. Tome. Zato je deplasirano kad se iz

[17] CC. GG. FF. Minorum, n. 277.

ovoga paragrafa hoće dokazati kao da bi Crkva odobrila i kao da bi preporučila onaj dio Duns Skota kojim se od sv. Tome razilazio i kojim ga je pobijao i kao da bi njegova slava bila baš u tome.

Da se to ne može razumjeti očito se vidi po tome što je u ovom paragrafu ispušteno baš ime Duns Skota. Dakle uza sve to što je ime Duns Skota bilo u prijašnjim naredbama kapitula, uza sve što franjevci toliko insistiraju na njemu, uza sve to što neki izjavljuju da je uz njegovo ime povezana sudbina reda, ipak stoji činjenica da ne nalazimo njegovo ime kako je to bilo u prijašnjim naredbama franjevačkih kapitula, gdje se naređivalo samo slovo Skota i nikoji drugi auktor.

Da Crkva odobravajući franjevačke konstitucije nije odobrila od Duns Skota onaj dio kojim se razilazio od sv. Tome (a u tome je cijeli problem) vidi se očito po tome, što se u ovom paragrafu franjevačkih konstitucija nalazi mjesto imena Skota, baš ono ime koje je Duns Skot pobijao, protiv kojega je razvio žestoku borbu i od kojega se udaljio u pitanjima što ih Crkva nije definirala. To ime koje navode franjevačke konstitucije nije drugo nego ime sv. Tome Akvinskoga. Kako bi se dakle moglo iz ovoga paragrafa zaključiti da Crkva odobrava onaj dio Duns Skota kojim se razilazio od sv. Tome, kad ne spominje ni njega, ni njegovog razilaženja, a naprotiv izričito spominje ime sv. Tome?

Da franjevci moraju pristajati uz tradiciju svoje škole (»scholae franciscanae ex animo inhaerere studeant«), to je po sebi jasno; da moraju sve one istine koje je franjevačka škola osvijetlila i pronašla usvojiti i asimilirati, to je također jasno; da moraju i kod Duns Skota usvojiti sve ono što je dobro i što se dade složiti sa Zajedničkim Naučiteljem, i to je jasno; ali da je intencija sv. Stolice, da se mora n a u č a v a t i ono čime je Skot rušio sv. Tomu, to iz tog paragrafa nije jasno.

Ako je intencija Crkve da se naučaje onaj auktor, koji je rušio sv. Tomu, zašto nam to Crkva ne kaže? Nakon što je toliko puta i s tako velikom upornošću preporučila sv. Tomu, naredivši nam da se ne udaljimo od njegove nauke, zašto nam Crkva ne kaže jedamput da je njezina volja da se naučaje i Duns Skot, koji se od sv. Tome udaljio? Ako Crkva hoće da prigrlimo one nauke kojima je Duns Skot pobijao sv. Tomu i s kojima se udaljuje od njegove nauke, zašto nas upozorava da

je pogibeljno udaljiti se od nauke sv. Tome? Zašto nam naređuje da odbacimo one potočiće za koje znamo da ne dolaze iz tog čistog Tominog izvora?

Uostalom ovaj paragraf jest paragraf franjevačkih konstitucija pa on obvezuje samo franjevce, a ne može se nikako protegnuti na cijelu Crkvu, za koju postoji općeniti zakon jasno formuliran u kodeksu. Zato se nas nimalo ne tiče što se u njemu sadrži i što se mora prema njemu raditi. Ono što sam htio istaknuti jest misao: da ovaj paragraf jednoga pojedinačnog reda ne može tako oslabiti općeniti zakon da bi bilo za svakoga indiferentno naučavati sv. Tomu ili auktora koji se njemu protivi. Prema tome ako zaista stoji da ovaj paragraf sadrži naredbu naučavanja onoga dijela od Skotova sistema kojim je dijelom oštroumni Naučitelj rušio sistem sv. Tome, a to nikako nije očito, onda se mora kazati da je to specijalna iznimka od općenitog zakona, određena za franjevce koja se ne može protegnuti na cijelu Crkvu. Ako je naprotiv istina da ovaj paragraf nije »iznimka od općenitog pravila«,[18] onda se mora predavati po principima, metodi i nauci sv. Tome. Ne mogu nikako shvatiti kako bi uz tu naredbu mogla postojati i druga toj protivna. Ne može se predavati po principima, metodi i nauci sv. Tome i principima, nauci i metodi protivnim onima sv. Tome. Takav jedan relativizam ne mogu shvatiti u naredbi katoličke Crkve.

4. Sv. Toma, Sv. Bonaventura i Duns Skot.

Ne mogu shvatiti čemu dr. Balić spominje[19] kao argumenat za obranu Duns Skota to što je Leo XIII. upozorio da se i u djelima sv. Bonaventure može naći izvrsno oružje za obranu vjere. To bi za o. Balića bio argumenat da sveta Stolica hoće naučavanje onoga što se u Skotu protivi sv. Tomi.

Mi znamo da je Bonaventura i svetac i naučitelj Crkve i da je od Crkve preporučen. Ali znamo također da Duns Skot niti je blažen,[20] niti svetac, niti naučitelj Crkve niti je preporučen od Crkve. Ako je Leo XIII. preporučio da se djela sv

[18] Dr. Jeličić, Naša filozofsko-teološka učilišta, Franjevački Vijesnik (1935) XLII, str. 305.
[19] B. S. (1938) str. 83.
[20] God. 1920 sveta Kongregacija obreda je odbila proces za beatifikaciju Duns Skota.

Bonaventure proučavaju, time nije preporučio da se u školama naučava onaj dio Duns Skota kojim je razvio živu borbu protiv sv. Tome. To Leo XIII. nije nigdje kazao. Da se ne može u toj preporuci sv. Bonaventure vidjeti Duns Skota, to nam kaže i sam o. Balić koji piše: »Kapucini na čelu sa O. Raymundom odriču se Bonaventure i traže u Duns Skota svoga vođu«.[21] Dakle, prema riječima o. Balića, treba se odreći Bonaventure, ako ćemo uzeti za vođu Duns Skota; takva je njihova razlika.

Pogotovu to slijedi iz samih riječi Leona XIII. koje navodi o. Balić; dakako, ako ih navedemo kako se nalaze u originalu, a ne onako kako ih je o. Balić prikratio. Da se vidi razlika originala i citiranja o. Balića, navest ću i original prema Berthieru i citat o. Balića:

Original:[22]

»Quapropter nullo modo dubitadum quin Catholici, praesertim iuvenes **in spem Ecclesiae succrescentes, qui ad philosophica ac theologica studia secundum Aquinatis doctrinam sectanda se conferunt, perlegendis sancti Bonaventurae operibus plurimam utilitatem sint hausturi, atque** ex amborum scriptis quasi **ex praecipuis armamentariis gladios ac tela sumant, quibus in teterrimo**...« itd.

Citat o. Balića:[23]

»Quapropter nullo modo dubitamus quin catholici praesertim iuvenes... ex amborum scriptis, quasi in teterrimo bello adversus Ecclesiam ipsamque humanam societatem commoto hostes superare queant.«

Ne zaboravimo da Leo XIII. u ovom pismu upravljenom generalu franjevaca hvali nakanu izdavanja djela sv. Bonaventure. Da je dakle u tom pismu govor o sv. Bonaventuri to je po sebi shvatljivo. Ali je važno da Leo XIII. nije ni ovom zgodom propustio priliku upozoriti franjevce o potrebi naučavanja u školama po nauci sv. Tome. *I baš taj dio ispušta o. Balić.* Svakome je slobodno u navođenju nekoga citata ispustiti ono što smatra suvišnim ili nepotrebnim, a da uzme ono što je glavno. Ali kad se radilo o odnosu sv. Tome sa sv. Bonaventurom, kad se taj citat navodio u raspravi koja nosi naslov: »Crkveni auktoritet prama tomizmu i drugim katoličkim školama«, onda se nije smjelo prijeći preko riječi koje

[21] Dr. Balić, Skotistička škola u prošlosti i sadašnjosti, Acta 1. c. str. 25.

[22] S. Bonaventurae, Opera omnia, Quarachi 1887, vol. III. str. 11.

[23] B. S. 1. c. str. 83, bilj. 9.

o. Balić jednostavno izostavlja. Tim više što nam one tako jasno još jedamput tumače misao sv. Stolice.

Dvije su naime stvari rečene u perikopi koju ispušta o. Balić. Najprije se veli da će svi, naročito klerici, imati velike koristi od čitanja djela sv. Bonaventure. Ali se veli i drugo nešto, naime da se ti klerici bave studijem filozofije i teologije prema nauci sv. Tome. Klerici moraju čitati djela sv. Bonaventure, kao što moraju čitati djela i ostalih naučitelja i sv. Otaca, jer će iz njih crpsti velike koristi za obranu vjere. Ali njihov studij filozofije i teologije mora biti po sv. Tomi. Nije li to isto što će kasnije Pio XI. u konstituciji »Deus scientiarum Dominus« kazati: da članke vjere treba dokazati Svetim Pismom i tradicijom, ali treba da ih profesori ispitaju i njihovu nutarnju narav i razlog osvijetle prema principima i nauci sv. Tome? Eto baš taj citat Leona XIII. tako lijepo i tako koncizno izrazuje već tu misao, pa ga se zato nije smjelo jednostavno preskočiti. Tim manje što misao Leona XIII. inače ostaje krnja. Nije lojalno navesti tako istrgane njegove riječi. Ovaj tekst kao malo koji drugi pokazuje kako se moraju i franjevački klerici odgajati u filozofiji i teologiji po principima, metodi i nauci sv. Tome, iako moraju čitati i proučavati svoje naučitelje, u prvom redu sv. Bonaventuru.

Stvar je tim čudnija, što se o. Balić nije zadovoljio samim tim nenaravnim i prisilnim trganjem tekstova koje je svakako morao navesti kad se radilo o sv. Tomi, nego što je odmah dvije riječi poslije ispustio također nekoliko riječi u kojima se aludira na proučavanje nauke sv. Tome. Te su riječi tako kratke (ex praecipuis armamentariis gladios ac tela sumant, quibus) da ni ovdje nije moglo biti govora o ekonomiji prostora. Dr. Balić je ustvrdio,[24] da sam trgao tekstove iz papinih

[24] B. S. (1937) str. 133. Siguran sam da dr. Balić ne misli, da su u knjizi »Anđeoski Naučitelj« ispuštene enciklike »Aeterni Patris«, »Studiorum Ducem« i motuproprio »Doctoris Angelici« zato, jer se izdavač bojao, da bi se u tim dokumentima koji preporučuju nauku sv. Tome, moglo naći nešto što se protivi toj preporuci. Priznajem da je valjalo na tu preinaku upozoriti, ali je također bilo lako dokučiti, da je to radi čisto ekonomskih razloga. Uostalom zašto se nije moglo uzeti za bazu prvo izdanje, koje je bilo i bez tih papinih dokumenata i bez navođenja svjedočanstva papa kako se nalaze u Berthierovom djelu, kao i bez nekih bilježaka. Kad pak dr. Balić ispuštanje tih dokumenata koji bi knjigu znatno uvećali, pripisuje nekoj tendenciji, tada je morao rastu-

enciklika. On je to ustvrdio, ali ni u jednom slučaju nije pokušao dokazati da je koja rečenica papina bila samovoljno iz teksta istrgnuta, s namjerom da se prešuti koja važna misao papina u prijepornom pitanju. To o. Balić nije nigdje pokazao Međutim ovdje u jednoj maloj rečenici imademo dvaput istrgnute sasma kratke tekstove, koji baš rješavaju prijeporno pitanje o kojem se raspravlja. Štaviše, u jednom slučaju nije niti naznačeno s točkicama da je tekst skraćen. Ne bi li nam ovaj slučaj mogao mnogo toga osvijetliti? A ne bi li nam mogao i probuditi opravdanu sumnju ili u točnost kao historika ili u iskrenost kao kritičara?

5. 24 tomističke teze.

To je o. Balić ispustio; ali se zato dugo raspisao o direktivama koje general Isusovaca daje svojim članovima, dakle pojedinačnoj redovničkoj obitelji, one se zato ne tiču ni franjevaca ni općenito cijele Crkve. Da je u onom redu, gdje se u historiji na svoj specijalan način tumačio sv. Toma, gdje je tradicijom bila stvorena specijalna škola i formirao se specijalni, u nekim slučajevima nejedinstveni mentalitet, bilo potrebno odustati od cjelovite naredbe, to lako možemo razumjeti. To su specijalne direktive, dane specijalnom redu za specijalne prilike.

---

mačiti i dati obrazloženje: kojih se to stvari tomisti boje iz onih papinih dokumenata u kojima se preporučuje sistem sv. Tome? Lako se ovako nabacivati frazama i objedama, ali se time pred ozbiljnom publikom ništa ne dokazuje. Koliko se dr. Balić voli nabacivati frazama vidi se po tome što u ispuštanju jedne bilješke uzete iz bule »Triumphantis Hierusalem«, vidi naročitu neku tendenciju, tobože zato jer bi izdavači morali spomenuti ime sv. Bonaventure o kojemu govori ova bula (B. S. 1937, str. 70). Neću spominjati kako je izostavljena ta bilješka, ali ako bude dr. Balić htio, moći ću mu bjelodano dokazati (tu imadem sigurnih dokaza) da je ta bilješka izostavljena jednom zabunom. Međutim to je sporedno, a glavno je ovo: Zašto dr. Balić nije dokazao kako bi izostavljenje te bule konveniralo tomisti, kad tu bilješku navodi jedan drugi tomista (Maritain)? Zatim, kako može oslabiti argumentaciju okolnost da Siksto V. u buli namijenjenoj isključivo sv. Bonaventuri, ipak govori o sv. Tomi? Nije li to opet jedan dokaz da sv. Stolica gleda na sv. Bonaventuru uvijek u paraleli sa sv. Tomom, kako smo vidjeli u gore navedenom slučaju? Argumentacija dra Balića bi vrijedila kad bi postojao tomist, koji ne dozvoljava uopće da se spomene ni jedan drugi naučitelj osim sv. Tome. Jedino takav bi izbacio tendenciozne citate uzete iz bule u pohvalu sv. Bonaventure, ali u kojem se citatu niti ne spominje njegovo ime, nego je govor općenito o teologiji.

Ali je čudnovato i neshvatljivo što o. Balić hoće na temelju tih specijalnih direktiva dokazati opravdanost i mogućnost naučavanja skotizma, pa i u onom dijelu kojim je Duns Skot rušio sistem sv. Tome.[25] Kako je poznato general Isusovaca, stojeći na već davno određenim konstitucijama, sjeća svoje članove naredbe naučavanja sv. Tome, opominje ih da se mora ta nauka što više slijediti. Ako se dozvoljava sloboda, izričito se veli, da je to u manje važnim pitanjima i da to mora biti »nonnisi gravate admodum et rarissime«. [26] Udaljiti se od sv. Tome samo u sporednim pitanjima i to veoma oprezno, tako da to bude veoma rijetko — to je sasma nešto drugo nego ono što je Duns Skot učinio.

Uostalom, kad baš govorimo o Isusovcima onda je trebalo spomenuti i pismo Leona XIII. upravljeno istom redu, u kojem je govor o nasljedovanju nauke sv. Tome. Tu Namjesnik Kristov a ne koji general reda, hvali one odredbe kojima se u konstitucijama Isusovaca naređuje poučavanje u nauci sv. Tome i kojima se zabranjuje svakome naučavanje tko »nije uistinu učenik sv. Tome«; moraju se odstraniti oni koji su daleko od njegove nauke. Govori se zatim kako je sv. Toma usvojio Aristotelovu filozofiju i u tome učinio veliko djelo. Naročito ističe Leo XIII. činjenicu, kako su veliki teolozi družbe postali slavni time što su proširivali i obrađivali nauku sv. Tome, zaodjenuvši je u bolje ruho, raspršujući mnoge zablude, nadodavši mnogo toga što je Crkva odredila tijekom povijesti i upotpunivši je novim dokazima.[27] Ali Leo XIII. nigdje ne go-

[25] B. S. (1938) str. 89 i dalje.

[26] Vidi na citiranome mjestu str. 90 bilj. 29. General isusovaca daje ove direktive: »Filiis enim societatis ne in secundariis quaestionibus quidem a clara et certa sententia S. Tomae nonnisi gravate admodum et rarissime discedere licet, prouti nostrae regulae iubent . . .« L. c. Naročito treba upozoriti da general isusovaca ističe ona pitanja za koja postoji općenito i sigurno mišljenje, da se radi o nauci sv. Tome. Poznato je naime da su isusovci na svoj način tumačili sv. Tomu. Tako na pr. još i danas oni koji niječu realnu distinkciju između esencije i egzistencije, tvrde da je tako sv. Toma naučavao. Prema tome oni bar žele da budu učenici sv. Tome, samo što misle da ga slijede u nauci koja po mišljenju drugih nije njegova. Međutim franjevački je red odmah ustao na sv. Tomu, razvio žestoku borbu protiv njega, oborio se na njegove teze i formirao filozofiju koja je išla drugim putem nego njegova. Zato je upravo čudno kad se dr. Balić izjednačuje s isusovcima u ovoj stvari. Da je to izjednačenje nemoguće, vidjet ćemo iz decizivne izjave sadanjeg pape Pija XII.

[27] Na to sam mislio kad sam u predgovoru knjige »Anđeoski Naučitelj« (str. 29 i dalje) tvrdio da nauka sv. Tome nije zatvoreni sistem nego da se mora neprestano razvijati.

vori, da bi neko od njih mogao steći slavu time što bi pobijao nauku sv. Tome, kako to misli o. Balić o Duns Skotu. Naprotiv Leo XIII. uviđajući svu zaslugu velikih isusovačkih naučitelja kaže: »Ako se nađu neki naučitelji u protimbi sa Zajedničkim Naučiteljem, ma koja bila inače njihova zasluga, nema krzmanja kojim putem treba ići«.[28] Tu je dana autentična izjava sv. Stolice. Ovo još nije opozvano.[29]

Konačno, sam je Benedikt XV. dao svoj sud o pismu koje spominje o. Balić. Odredio je precizno koje je stanovište sv. Stolice, time što je kazao da treba sve 24 tomističke teze predložiti kao sigurne direktivne norme, makar da se nikome ne mora naložiti da ih usvoji.[30] Tako je još jednom Benedikt XV. izjavio da se radi o tezama koje ne spadaju na dogmu, pa da se zato ne može raditi o naređivanju nutarnjega pristanka istinama, koje treba očevidno vidjeti i dokazati, ali da te teze koje izrazuju istinsku nauku sv. Tome, treba predložiti kao sigurne direktivne norme. U ovom je slučaju Crkvi stalo do odgoja njezina klera.

Ali da se ne bi reklo da subjektivno tumačim odredbe sv. Stolice, i baš zato što se namjerno sustežem od isticanja tih odredaba, koje naprotiv promatram samo kao odraz mentaliteta sv. Stolice uvijek postojane u isticanju tomizma, ograničit ću se da navedem jedno tumačenje s kojim će se o. Balić sigurno složiti. Složit će se zato jer mu neće moći prigovoriti da proizlazi iz predrasuda škole, odgoja ili iz nekog pantomističkog fanatizma. To tumačenje koje se tiče naredbe o 24 tomističke teze, jest tumačenje primasa Kanade, kardinala Villeneuve-a, a glasi ovako: »Jer sv. Stolica preporuča i naređuje tomizam, i jer sv. Stolica k tomu pokazuje principe i poglavita poglavlja tomizma, slijedi da baš ove teze treba poučavati ako hoćemo odgovoriti misli Rima.

[28] Pismo Leona XIII. od 30 prosinca 1892, Berthier, l. c. str. 244—259.

[29] Pijo XI. u »Studiorum ducem« 1. c. str. 53.

[30] »Recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio«. U Zeitschrift für Katolische Theologie, 42, (1918) 206. Ove je riječi izdavač »Enchiridion clericorum« to jest Kongregacija za sjemeništa i studije, postavila uz izjavu o 24 tomističke teze, pa se ta izjava mora s ovim riječima protumačiti. Vidi Enchiridion clericorum, Romae str. 502—3.

»Nije li ovdje prilika naglasiti s Pijom X., da se »profesori kršćanske filozofije i teologije moraju sjetiti, kako nisu primili vlast naučavanja zato da svojim đacima priopćuju mišljenja koja im se sviđaju, nego da predavaju nauke koje su najviše od Crkve odobrene?« Na ozbiljne upite sv. Stolica odgovara, dvije godine kasnije, t. j. 21. II. 1916: »Sve ove teze izražavaju autentičnu nauku sv. Tome i one se moraju proponirati kao sigurne direktivne norme«.

»Na riječi »proponantur« potrošilo se dosta crnila«, nastavlja kardinal. »Dakle, piše se, jednostavno predložene, ali nesigurne, diskutibilne, podložne reviziji. Zaboravlja se na to, da na sv. Kongregaciju kad daje disciplinarni dekret, ne spada suditi o spekulativnoj vrijednosti istina sadržanih u ovim 24 tezama tomističkog naučavanja. Ali jer »učitelji kršćanske filozofije . . . moraju dijeliti nauke koje su od Crkve najviše odobrene«, nijesu li s ovim dvama dekretima dovoljno upozoreni na tomizam koji moraju (učenicima) predložiti?«

»Oni ga ne će nametnuti: istina se ne nameće, ona se predlaže duhu. Crkva ne obvezuje profesore da slijepo vjeruju ovim tezama koje ne spadaju na vjeru. Ona kaže: Ovo su temeljna poglavlja tomističke nauke; tomizam je filozofija obasuta pohvalama od Crkve najviše među svima, s kojim se ostali sistemi moraju uskladiti. Da biste mogli đacima pribaviti sigurnu filozofiju i da biste im dali sigurne direktne norme, izložite im ove teze«.[31] Tako kardinal Villeneuve.

Napominjem da se ovo tumačenje potpuno podudara s onim što ga je dao g. Maritain; to tumačenje dr. Balić zajedno s Descoqs-kom žestoko žigoše i zabacuje.[32]

Međutim sama sv. Kongregacija je izdala »Enchiridion clericorum« u kojem je sakupila sve dokumente što se tiču odgoja klera, pa je naravno donijela i spomenuti odgovor sv. Kongregacije o 24 tomističke teze. Iako joj nije običaj da navodi po kojega pisca koji bi tumačio pojedine dekrete, ipak je ovdje izdavač (sama Kongregacija) upozorio na gore citirano tumačenje kard. Villeneuve-a s ovim riječima: »Subtiliter clareque de hoc Sacrae Congregationis Decreto disseruit Emus R.

---

[31] Predavanje održano na Angelicumu, u Rimu 14 studenoga 1935, Ite ad Thomam, u Quelques pierres de doctrine, Montreal, 1938, str. 134—135.

[32] Maritain, Anđeoski naučitelj, 1. c. str. 187—188, Bogoslovska Smotra (1938) str. 187.

Villeneuve S. R. E. Cardinalis, archiep. Quebecen., in oratione quam habuit in Pontificio Instituto Internat. »Angelicum . . «[33] Dakako, ne može se kazati, da je time tumačenje kard. Villeneuve-a službeno tumačenje ovoga dekreta, ali se također ne može kazati, da ono s ovom bilješkom nije dobilo bar neku potvrdu. A ipak ga dr. Balić bez bojazni zabacuje.

Kardinal Villeneuve zaključuje ovako: »Ako ičemu, treba se čuditi tome što još ima katoličkih duhova i crkvenih pisaca, koji nakon skupine papinih dokumenata kojih je suglasnost tako savršena, preciznost sve očitija, akcenat sve više markiran, još uvijek okolišaju. Odraz staroga višeput označenog duha. Želje i naredbe papa ne će ga raspršiti nego tek s vremenom i s novim pokolenjima, formiranim na čišćoj nauci oslobođene rutine tradicije, škole i individualnog i kolektivnog egoizma koji je morao biti žrtvovan.«[34]

Dovoljno se uživjeti u psihologiju pojedinog reda, pa računati s utjecajem tradicije, odgoje i nutarnje povezanosti, da shvatimo ono što kardinal Villeneuve govori o »odrazu starog duha«. Kad znamo da nijedan sredovječni red, pa niti karmelićani,[35] u jedan mah nisu usvojili nauku sv. Tome, onda će nam biti shvatljivo mudro držanje Crkve, koja izrazuje doduše naredbu da se slijedi cjelovita i neokaljana nauka sv. Tome, ali koja također, računajući na naše slabosti, kojiput popušta od strogih naredaba, prepuštajući vremenu ostvarenje onoga ideala koji joj je toliko na srcu i koji bi rado vidjela odmah

[33] Sacra Congregatio de seminariis et studiorum universitatibus, Enchiridion clericorum, Documenta Ecclesiae sacrorum alumnis instituendis, Romae, 1938, str. 502, bilj. b. Iz ovoga Enhiridiona se vidi pravi duh Crkve u pogledu nauke sv. Tome. Tu su ozbiljno izneseni različiti dokumenti, kojima se preporučuje i naređuje naučavanje u sjemeništima po nauci sv. Tome. Ističe se da je sv. Toma ne samo Angelicus nego i Zajednički naučitelj, da je postavljen vođom i učiteljem đaka (br. 1174); da naročito biskupi moraju bditi da se naučaje po nauci i principima sv. Tome (849); da se nitko ne udaljuje od puteva toga muža (419—422, 429, 788, 805); da se skolastički razlozi moraju tražiti prema nauci i principima sv. Tome (1040, 1155, 1178, 1190); da se mladež mora napajati na njegovim djelima (424, 429, 493); da se teološka njegova suma zajedno s drugim tekstom rabi u školama (1107, 1134); da se blagdan sv. Tome mora proslaviti ne samo svečanom misom, nego da mora biti praznik i da se mora neka svečana disputa održati (1179); upozorava se, da nije moguće bez štete udaljiti se od njegove nauke (805, 891). Sveta Kongregacija je još mnogo dokumenata sakupila o vrijednosti njegove nauke o triumfu koje je ona izvojštila nad herezama, kao i o njegovoj svetosti, pa ga stavlja đacima na uzor u koji se moraju ugledati, slijedeći njegovu nauku i nadahnujući se na njegovu životu (br. 426, 891, 1474, 1175, 1177, 1179).

ostvarenim. Kad stoga vidimo da neki redovi, pogotovu franjevci, još uvijek nisu došli do toga ideala, to je stvar lako shvatljiva. Ali je teško shvatiti kad se to udaljivanje od nauke sv. Tome smatra idealom, pa bi dominikanci koji vjeruju u istinitost riječi Pija X. da je pogibeljno udaljiti se od sv. Tome bili zato natražnjaci, a oni franjevci koji su ga napadali i koji se još i danas od njega udaljuju, bili bi već zato naprednjaci. Poslije tolikih papinih preporuka, zar može postojati sumnja o tome da nam Crkva neprestano preporuča neograničeno povjerenje u sv. Tomu? Nesamo, nego nema ga tko bi se usudio zanijekati, da je naredba sv. Stolice da se u školama predaje po metodi, principima i nauci sv .Tome.

6. Harmonija razuma i vjere kod sv. Tome.

Veoma je zanimivo da su sami izdavači Akata zagrebačkog skotističkog kongresa dali razlog toga zauzimanja sv. Stolice za sv. Tomu, kad su izjavili da je sistem nauke sv. Tome suglasan s objavom.[36] Nesamo, nego se mora na svaki način kazati da je suglasan (omnino dicendum est . . .). To je kazao i Leo XIII.[37] Veće pohvale za jedan filozofsko-teološki sistem

[34] Cit. mj. str. 135.

[35] Xiberta, Le thomisme de l'école carmelitaine, u Melanges Mandonnet vol. I. Le Saulchoir, 1930, str. 441—448. On pokazuje kako je u karmelitskoj školi uvijek bilo poštivanja nauke sv. Tome, ali upozorava također da je u početku bilo i protivnosti pa je bilo pojedinaca koji su sprječavali prodiranje tomizma (str. 444); ipak je tomizam malo po malo prodirao te je tek krajem XVI. vijeka to jest god. 1593. sv. Toma postao učiteljem karmelske škole (str. 445). Što se tiče sadanjega doba Xiberta izričito veli: »Nije ni potrebno nadodati da su prema direktivama sv. Stolice naše oči okrenute sve više i više prema Anđeoskom Naučitelju . . .« i da je forma naših studija sadržana u dekretu Stjepana Chizzola: »Doctrinam D. Tomae et methodum tam in philosophia quam in theologia profitebuntur. Non omittant tamen opinionem nostrorum doctorum ubi opus fuerit afferre«. (str. 448). Nažalost, obiteljske predrasude priječe mnoge da ne učine žrtve koje je učinio karmelski red te prema direktivama i željama sv. Stolice ne pregore svoje lične interese prema zajedničkim. Pijo XI. u enciklici »Studiorum Ducem« 1. c. str. 53. Vidi Berthier 1. c. str. LV i dalje, koji dokazuje da mu je to ime titul bio jedan od najprvih.

[36] . . . omnino dicendum est corpus vel systema doctrinae s. Thomae doctrinae revelatae conforme esse . . .« Acta 1. c. str. XVII.

[37] »Praeter rationem, ut par est, a Fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere: neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta.« (Vidi Berthier, 1. c. str. 189).

ne postoji. Ako je taj sistem suglasan s objavom znači da on objavu ispravno tumači. Ali kako se mora pretpostaviti da je objava čista istina, što znači onda da je neki folozofski sistem suglasan s tom objavom? Što može biti suglasno s istinom? Možda neistina?!

Našavši se pred jakim izjavama sv. otaca papa, dr. Balić je morao zajedno s Pijom XI. priznati, da se ne može sumnjati »quin ad summum dignitatis culmen evecta theologia sit per Aquinatem«,[38] pa prema tome da je njegova filozofija u suglasju s objavom. Baš radi toga je isti papa kazao: »neque enim quisquam aut penetravit altius aut subtilius exposuit augusta quaecumque sunt mysteria, ut de vita Dei intima, de praedestinationis aeternae obscuritate, de supernaturali mundi gubernatione, de oblata naturis ratione praeditis, facultate sui finis assequendi, de humani generis redemptione a Iesu Christo facta eademque per Ecclesiam continuata, perque Sacramenta, quae utraque ab Angelico Doctore quaedam divinae Incarnationis reliquiae appelantur«.[39]

Kad znamo, da se u teologiji postavlja harmonija između razuma i vjere, onda je prema ovim riječima Namjesnika Kristova o. Balić morao ustvrditi, da je sv. Toma postavio savršenu harmoniju između razuma i vjere. Ta je harmonija mogla biti savršena, upravo, kako kaže Pijo XI, najveća, baš radi ispravnosti njegove filozofije koja nije bila natrunjena zabludama.

Međutim, postoji skotistički sistem koji se od sv. Tome »razilazi u pitanjima koja nije Crkva definirala«. To jest: slažu se u dogmama jer je to Crkva definirala, ali u filozofiji koju Crkva ne definira, oni se razlikuju. I o. Balić koji potpisuje jednu i drugu tvrdnju, zalaže se za skotizam te naglašava ispravnost onoga sistema, što se razlikuje od filozofije koja je postavila najidealniju harmoniju razuma i vjere, i time hoće kazati da je i u skotizmu moguća harmonija razuma i vjere. Sv. Toma na pr. veli da je u čovjeku samo jedna supstancijalna forma, a njegove sposobnosti da se realno luče od supstancije, a neko drugi dolazi pa niječe i jedno i drugo. Tada pristupe jedan i drugi objavljenoj nauci, pa jedan zaključuje: u Kristovoj ljudskoj naravi bila je samo jedna supstancijalna

[38] Enciklika »Studiorum Ducem«, 1. c. str. 57.
[39] Isto, str. 58.

forma, te se njegove sposobnosti realno luče od supstancije; a drugi kaže: u Kristu postoji više supstancijalnih formi, te se njegove sposobnosti ne luče realno od supstancije. Ovdje je razilaženje u onome što Crkva nije definirala, jer Crkva ne ulazi svojim definicijama u filozofiju. A ipak po mišljenju dra Balića postoji harmonija između vjere i razuma u oba slučaja: istinu govori i onaj koji tvrdi da je u Kristu jedna supstancijalna forma, kao i onaj koji to izričito niječe.[40]

Vlč. dr. Balić to svoje stanovište opravdava načelno ovim riječima: »Ima više puteva i načina kojima kršćanin može rasvijetliti vjerske istine, staviti u harmoniju vjerske istine i filozofiju«.[41] Ne zaboravimo da se ovdje radi o problemu skotizma i tomizma, da su te dvije filozofije označene kao one koje su išle različnim putovima, da stoga ovdje nije govor o različnom načinu izražavanja, o različnim tezama, nego o oprečnim riješenjima jednih te istih problema, u kojima se ova dva sistema razilaze. Pa nakon što se ustvrdilo da su tomističke teze suglasne s vjerom, dr. Balić imade smjelosti ustvrditi da i protivne teze mogu postaviti tu idealnu harmoniju. I onaj koji govori: u Kristu čovjeku je jedna supstancijalna forma, i onaj koji govori: u Kristu čovjeku nije jedna nego više supstancijalnih formi.

7. **Dva oprečna sistema.**

Ključ za razumijevanje toga skotističkog shvaćanja možemo naći u samoj nauci Duns Skota, u prvom redu u njegovom značajnom djelu koje nosi natpis »Theoremata«. O. Balić veli da to djelo »nitko nije razumio, jer treba poznavati dobro matematiku da ih se shvati«,[42] pa se ne ću ni ja upuštati u njihovo tumačenje. Međutim imade drugih koji su se ozbiljno pozabavili tim djelom, koji su savjesno, s najvećom spremom i objektivnošću nastojali rastumačiti to zamršeno pitanje. Pa jer baš tome sam o. Balić[43] pokazuje naročitu simpatiju i jer ih smatra ponajboljim poznavaocima same stvari, ozbiljnim

[40] Dr. Balić, Skolastička škola u prošlosti i sadašnjosti, Acta, l. c. str. 53.
[41] B. S. (1938) str. 189, bilj. 62.
[42] Dr. Balić, Skotistička škola u prošlosti i sadašnjosti l. c. str. 35, bilj. 116.
[43] L. c. str. 34.

i objektivnim istraživačima, moći ćemo da iz njihovih studija iznijeti konačne zaključke. Taj koji je raspravljao o tom pitanju nije niko drugi nego Stjepan Gilson.

Prof. Gilson je u studiji gdje raspravlja o 16 prvih Theoremata, najprije iznio u njima sadržanu nauku te ju zatim usporedio s ostalim djelima za koja se sa sigurnošću znade da su Skotova. Došao je do zaključka da se u teorematima sadrži takva nauka koja potpuno odgovara nauci sadržanoj u djelima za koja postoji sigurnost da su Skotova.[44] Protumačivši najprije čisto filozofske proporcije, prelazi na teološki dio djela iznoseći najobjektivnije njegovu misao i uporeduje je s ostalim njegovim djelima. U tom teološkom dijelu auktor djela Theoremata govori o spoznaji Boga i postavlja ovu propoziciju: »Non potest probari Deum esse vivum«.[45] Filozof oslonjen na svijetlo svoga prirodnoga razuma, ako nije primio svijetlo vjere, ne može dokazati da je u Bogu život. Njegova se spoznaja osniva na metafizici, a ovoj je objekt biće, pa zato um poznaje samo ono što slijedi iz tog pojma, odnosno takozvana trascendentalia kao ens, unum, verum. Međutim pojam života nije sadržan u tome pa prema tome nije dohvatljiv od filozofa. Iz te prve propozicije slijedi sve dalje: ne može se dokazati da je Bog uman i mudar, jer su ta svojstva vlastita životu a do ovoga ne možemo doći. Kao što život nije uključen u biću tako nije ni mudrost ni inteligencija. Odatle slijede ostali zaključci: ne može se također dokazati da Bog unaprijed predviđa, da imade providenciju, da je u njemu predznanje. Također nije moguće spoznati da Bog djeluje umno preko ideja niti da na inteligentni način proizvodi svoje učinke. »Tako rušilački zaključci« kaže Gilson, »slijede neumoljivo iz istoga principa«.[46] Ali to još nije sve. Metafizika dohvaća samo biće i ono što slijedi biće. Da li je volja uključena u tom pojmu? Da li možemo upoznati da je u Bogu volja? Nipošto, to sve izmiče prirodnom razumu. To je sve izvan dohvata metafizike. Ne može se znati da li je u Bogu ljubav, da li je sloboda, da li radi iz ljubavi. Također nije moguće znati da li je Bog prave-

[44] E. Gilson, Les seize premiers theoremata et la pensée de Duns Scot, u Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge, god. 1937 i 1938, str. 5—86.

[45] Theoremata izdanje Wadding, vol. III. str. 284, vidi Gilson, l. c. str. 48.

[46] Isto str. 49.

dan, da li postoji u njemu neko milosrđe, da li je sudac, da li će nagraditi dobro djelo a kazniti zlo. Filozofija o tome ne može da znade.[47]

Prof. Gilson zatim postavlja poteškoću koju će mu postaviti svaki poznavalac Skotove nauke. Kako naime biva da Duns Skot u ostalim djelima za koja se sigurno znade da su njegova, (na pr. »Oxomiense«), raspravlja o spoznaji Boga i stvarno dokazuje da je Bog život, da je uman i razuman, da imade slobodnu volju, da djeluje po idejama, da providđa o svim stvarima i spoznaje sve što je izvan njega?[48] Sve što niječe u Theoremata Radi toga neki su od najboljih poznavalaca Skotovih djela kao Longprè i de Basly[49] nijekali autentičnost Theoremata, jer su smatrali da se u njima sadrži nesamo nauka koja niječe spoznaju Boga, već također nauka koja niječe samu nauku Skota.

Međutim je sam o. Balić upozorio da u pitanju autentičnosti treba stati najprije na vanjskim argumentima i da oni imaju prednost nad nutarnjim. Uspjelo mu je dokazati da je to djelo zaista autentično.[50] Tu je tezu o. Balića usvojio i sâm prof. Gilson[51] pa je u gore spomenutoj studiji nastojao odgovoriti na ovu prividnu oprečnost koja bi postojala između Theoremata i ostalih Skotovih djela. Njegova se teza dade iznijeti u dvije riječi. On dokazuje da Duns Skot u djelu Theoremata govori kao čisti filozof, koji se ne oslanja na svijetlo vjere, dok u drugim djelima govori kao teolog. To znači: ako nismo primili svijetlo vjere, ne možemo kao filozofi dokazati evidentno da Bog postoji, da je u njemu život, da je mudar, da imade slobodnu volju; sve to izmiče objektu naše prirodne spoznaje. Ali nakon što smo primili objavu te znamo, da je Bog život itd. možemo to filozofski dokazati. Pa budući da u ovom malom djelu Skot govori kao čisti filozof, njegovi su za-

---

[47] Isto str. 49. »En outre, le même ouvrage admet qu'on ne peut prouver philosphiquement de Dieu qu'il est »verum, iustum, et misericordem, quae ad tractatum alium proximum differuntur« (Theoremata, 37, str. 699—700; Gilson, 1. c. str. 49.

[48] Isto, str. 49.

[49] E. Longpré, La philosophie de Duns Scot, u Études franciscains vol. XXXIV (1922), str. 461—480; Deódat de Basly, Les Theoremata de Scot, u Archivium franciscanum historicum, vol. XI, (1918), str. 1—31. Vidi Gilson, l. c. str. 5.

[50] Dr. Balić, Skotistička škola u prošlosti i sadašnjosti, l. c. str. 34. bilj. 116.

[51] Gilson, l. c. str. 6. bilj. 1.

ključci negativni, a jer u drugim djelima govori kao teolog, njegovi su zaključci pozitivni.[52]

Zato Duns Skot postavlja sebi prigovor, pa kaže da su ipak filozofi mnogo toga kazali o Bogu a nisu bili kršćani. Ali odmah na to odgovara: da su mnogo toga filozofi kazali što nisu mogli.[53] Ako su nešto kazali o Bogu, to je zato jer su imali neku objavu. Tako na pr. ako je Avicenna govorio o Bogu to je zato što je i on pripadao religioznoj sekti, od koje je primio neku spoznaju: »Et hoc quod dicit Avicenna non concludit quod sit naturaliter notum; miscuit enim sectam suam, quae fuit Mahometi, philosophicis.[54]

Kako se vidi Skot nije tomist niti je occamist. Nije tomist jer ne dozvoljava da se može upoznati život, inteligencija, volja itd. u Bogu prirodnim razumom. Ali nije ni occamist jer dozvoljava da se to može upoznati poslije objave. Occam nije mogao nikada oprostiti Skotu ovu, po njegovu mišljenju, nedosljednost: ako se naime razum ne može popeti do Boga prije objave, ne može ni kasnije. Zato je Occam zabacio svaku mogućnost spoznaje Boga bilo prije bilo poslije objave. Sv. Toma je dozvoljavao spoznaju Boga i prije objave, a Skot samo poslije objave. Zato Skot nije skeptik. Ali on nije skeptik ne zato jer je filozof, nego jer je kršćanin. Kad ne bi bilo objave, filozof ne bi mogao spoznati niti koji je pravi objekt njegove metafizike. On je istočnim grijehom čak izgubio spoznaju pravoga svoga objekta,[55] pa ako sada spoznaje preko osjetila, to nije zato što je »animal rationale« kako je dokazao sv. Toma poslije Aristotela, nego zato što je u stanju poslije istočnoga grijeha. U prirodnom redu dakle ne možemo doći do objekta svoje metafizike, ne možemo imati objekta spoznaje o Bogu zato ne možemo upoznati umnosti, providnosti, volje, slobode Božje. To sve po Skotu izmiče našoj spoznaji. Time se radikalno protivi sv. Tomi.

Sada shvaćamo ono što kaže o. Balić: da se tomizam i skotizam »razilaze u pitanjima koja nije Crkva definirala«; kao i

[52] Isto, u cijeloj studiji, naročito u zaključku str. 81—86.

[53] »Philosophi multa dixerunt de Deo, ad quae per rationem naturalem necessariam pertingere non potuerunt.« Wadding, str. 295, cfr. Gilson, l. c. str. 50.

[54] Citirano po Gilsonu, l. c. str. 51—52.

[55] Sans la revelation, le metaphisicien ne saurait même pas quel' est l'object premier de l'intellect.« Gilson, l. c. str. 52.

ono što kaže: da je dovoljna suglasnost u dogmi. Kako smo vidjeli, Skot i sv. Toma se sastaju u dogmi, ali su dijametralno oprečni kao filozofi. Na jedno te isto pitanje jedan odgovara negativno, drugi pozitivno. Sada shvaćamo također zašto o. Balić kaže, da se različnim putovima može doći do istog cilja: harmonije razuma i vjere. Sv. Toma i Skot se razilaze u filozofiji a u dogmi se ujedinjuju. Shvaćamo također nepovjerenje koje skotisti imadu prama razumu; vidimo i to zašto filozofija mora biti kristocentrična: ona ili ne postoji ili je kristocentrična. Shvaćamo zašto o. Balić veli da se poslije Leona XIII. stanovište Crkve nije b i t n o promijenilo; razumijemo što želi reći tvrdnjom da je naredila naučavanje s a m o d o g m i.

Ali shvaćamo također zašto je sam profesor Gilson drugom prilikom mogao kazati da »Duns Skot pripravlja Occama, o Occam naviješta, u različnom pogledu, duh moderne filozofije«.[56] Zato kaže isti Gilson da je upravo »duh skotizma koji će odrediti rastočenje samoga skotizma«.[57] Do istoga zaključka je došao L a n d r y koji, poslije ozbiljnog studija, zaključuje ovako: »Duns Skot pripravlja Occama, a D e n i f l e je očevidno dokazao, da Occam pripravlja Lutera«.[58] Zato taj isti učenjak kaže: »Zapadne civilizacije moraju čestitati rimskoj Crkvi, tako snažnoj u srednjem vijeku, što nije uzela Duns Skota za svog službenog filozofa«.[59] A M a q u a r t zaključuje i dozvoljava mogućnost da su tomisti kojiput i pretjerali u osuđivanju Skota, ali njihova kritika, čak i poslije modernih studija učenika Supstilnog Naučitelja, u biti ostaje.[60]

Istaknuo sam jedan maleni dio onoga o čemu o. Balić veli da su se Duns Skot i sv. Toma razilazili. Veoma važan dio, doduše, ali ne jedini. Međutim i ovo je, mislim, dovoljno da se vidi duh, kojim provejava jedna a kojim druga filozofija. Da je Duns Skot u XIV. vijeku naučavao nemogućnost spoznaje atributa Božjih, to nam tvrde historici i oni koji proučavaju Duns Skota. Ali da se ta nauka i danas poslije tolikih definicija i izjava može naučavati, to je ono što ne možemo shvatiti.

[56] Gilson, la filosofia nel medio evo, trd. it. Firenze, 1933, str. 232.
[57] Isto str. 249.
[58] Landry, Duns Scot, Paris, 1922, str. 351.
[59] Isto, str. 353.
[60] Maquart. F. X., Faut-il reviser les jugements des thomistes concernant la doctrine de Scot? u Révue de Philosophie, XXXV (1934), str. 400—435.

To je trebalo malo protumačiti i dokazati. O. Balić se tako obilno pozabavio s nekim netačnostima u mom predgovoru. Ali on bi morao uvidjeti da nije pitanje u tome da li je izdavač knjige »Anđeoski Naučitelj« ispustio koju neznatnu bilješku; da li je izostavio auktorov predgovor, a da to nije kazao; da li je pisac predgovora pametan ili mudar; da li je koje njegovo drugo djelo dobro ili loše; da li je ovaj ili onaj pisac o kojem drugom izdavačevom djelu kazao ovo ili ono. O tome se na dugo bavi o. Balić. Ni o čemu tome nije pitanje nego je problem: da li mi danas možemo u našim sjemeništima i na bogoslovnim fakultetitima naučavati tezu: »Non potest probari Deum esse vivum«, kao i sve one druge teze koje slijede iz te?

Za rješenje toga pitanja spomenut ću samo ono što je kazao Pijo XI. u svojoj enciklici »Studiorum ducem«. On veli doslovno ovo: »Ono što (sv. Toma) naučava o moći ili vrijednosti ljudskoga uma, mora se smatrati definitivnom tečevinom čovječanstva . . . Oni argumenti kojima sv. Toma dokazuje da Bog postoji i da je Bog jedino biće po sebi, danas su jednako kao i u srednjem vijeku najčvršći dokaz ovih istina. Njima se izvrsno potvrđuje katolička dogma koju je vatikanski koncil svečano proglasio, a koju Pijo X. tako jasnim riječima formulira: Boga, ukoliko je početak i svrha sviju stvari, možemo sa sigurnošću upoznati, a i dokazati po prirodnom svijetlu razuma iz onoga što je stvoreno, to jest iz vidljivih djela prirode, onako kao što uzrok možemo spoznati i dokazati iz učinka (Motu proprio »Sanctorum Antistitum« 1. septembra 1910).«[61]

---

[61] »Studiorum Ducem«, l. c. str. 57, vidi »Anđeoski Naučitelj« str. 175. Napominjemo da Pijo XI baš poslije ovih izjava nadodaje u svojoj novoj formulaciji značenje izjave Pija X. koje glase: »Ostaviti Akvinca, naročito u metafizici, nije bez velike štete« (l. c. str. 57.). Koliku je onda štetu učinio Duns Scot u metafizici, kad je baš ovdje ostavio Akvinca? Kako to da dr. Balić uopće ne računa s ovim izjavama, koje diraju u srce skotistiški sistem?

8. Integralna skolastika.

O. Balić neprestano govori o obnovi integralne skolastike.[62] Da ne nastane zbrka, bilo je potrebno bar jedamput upozoriti hrvatsku javnost što se pod tim razumijeva. Riječ »obnoviti integralnu skolastiku« može imati dva značenja: možemo time misliti nastojanje proučavanja svih skolastičkih pisaca za što bolje razumijevanje zlatnog doba skolastike; u tom je pogledu obnova integralne skolastike toliko opravdana koliko i potrebna. Nadasve tomisti moraju proučavati historijsku pozadinu tomističkog sistema, njegove izvore, njegove protivnike kao i njegove učenike. Tko hoće uistinu dobro shvatiti nekoga pisca mora se uživjeti u ono doba u kojem je živio, proučiti kulturu u kojoj je djelovao, protivnike protiv kojih je pisao, kao i izvore iz kojih je crpio.

Taj historijski studij će nas dovesti do spoznaje, da je skolastika nadasve šaroliko razdoblje povijesti filozofije u kojem se neobično oprečni sistemi međusobno sukobljuju, pisci razilaze, a mnogi problemi na različan način rješavaju. U prvom redu ćemo vidjeti ono na što nas tako živo upozorava historik o. Balić kad kaže da je franjevačka škola »bila dobro uređena vojska«, koja je poduzela žestoku borbu protiv tomizma tako da je većinom išla drugim putem u rješavanju filozofskih problema. Nadasve ćemo vidjeti ono, na što su nas tako živo također franjevci upozorili: da Duns Skot »ruši i gradi«; ruši tomistički da izgradi novi skotistički sistem.

Ali poslije kako smo na taj način obnovili spoznaju integralne skolastike i upoznali da Duns Skot ruši ono što je sv. Toma izgradio, nastaje pitanje što ćemo đacima u školama naučavati? Da li sv. Tomu ili Duns Skota? Da li ono što je izgrađeno ili ono što je porušeno? Do sada smo u školama naučavali po sv. Tomi da možemo samim razumom dokazati i opstojnost Božju, da možemo upoznati i dokazati njegovu inteligenciju, vidjeti da je um, da imade volju, da poznaje stvari, da hoće i ljubi, te da shvaća itd. A hoćemo li sada naučavati sa Duns Skotom da se ne može ništa od toga dokazati? Ili

[62] Dr. Balić, Franjevački profesorski kongres u Zagrebu i današnji pokret za obnovu integralne skolastike, Kat. List, 5. rujna 1935, tečaj 87, br. 36, Acta, str. 536—539. Vidi također članak: Skotistička škola ... u Actama, str. 53.

ćemo, prema principu obnove integralne skolastike, naučavati jedno i drugo: da se može i ne može dokazati opstojnost Boga itd.?

O. Balić, prepuštajući se pjesničkom zanosu, uporeduje integralnu skolastiku divnom koru koji daje uzvišen himan Bogu, pa pledira za oživljenje svih pisaca koji skladno izvađaju simfoniju integralne skolastike.[63] Možemo misliti divnu harmoniju toga orkestra u kojem na pr. violina igra u duru a rog u molu; bassi pjevaju u jednom a kontrabassi u drugom akordu; oboe udara u brzom a fagott u polaganom vremenu: to bi bila zaista šarolika integralna pjesma, u kojem bi se odražavale sve umjetničke tendencije glazbe. Nekako tako mi se pričinja oživljenje integralne skolastike i svih njezinih tendencija u našim školama. Kako bi naime divna škola bila onoga profesora koji bi najprije postavio i dokazao tezu da se duša realno razlikuje od svojih moći, pa onda odmah u istom satu postavio i dokazivao tezu da se moći ne razlikuju realno od svoje duše; zatim ustvrdio i dokazao da se intelektualna moć stvarno razlikuje na pasivnu i aktivnu te odmah to zanijekao i isto tako dokazao; onda postavio tvrdnju da je aktivni um u našoj duši i odmah poslije toga ustvrdio da on nije u nama, nego da je to »Dator formarum«, pa onda odmah poslije toga da je to »Deus Illuminator«, itd. Napominjem da su to samo neki od instrumenata koji izgrađuju integralnu skolastiku, a da postoji još mnogo drugih auktora koji zastupaju bar donekle različna mišljenja od jednih do drugih. Dovoljno bi bilo uskrisiti ne integralnu skolastiku, nego samo sv. Tomu i Duns Skota, da nam ta šarolikost dođe do akutne i nepomirljive oprečnosti. Tako bi profesori u našim školama naučavali da postoji mogućnost dokazivanja života u Bogu i da te mogućnosti nema; da je biće analogno i da nije analogno itd. Naći ćemo razilaženje baš u onim pitanjima koje Crkva nije definirala Bili tada naši đaci dobili pravu sliku filozofije? Trebalo bi dakle ozbiljno zapitati o. Balića da nam kaže, što misli s riječima: »Da čujemo sav onaj universalni kor skolastičkih pisaca«.[64] Znači li to samo proučavanje skolastičkih pisaca ili na-

[63] Dr. Balić, Skotistička škola u prošlosti i sadašnjosti, Acta l. c. str. 53.
[64] L. c. str. 53.

učavanje svih skolastičkih pisaca u našim teološko-filozofskim školama?

Kad to dobro razlučimo pa se sjetimo one oprečnosti Duns Skota sa sv. Tomom na koju nas je sam o. Balić upozorio, te okolnosti da Crkva hoće i traži u sjemeništima naučavanje sv. Tome, da je Crkva oduvijek preporučivala, odobravala i bodrila na propagiranje te nauke, a s druge strane da Crkva nije nikada pohvalila onu borbu koju je Skot poveo protiv sv. Tome, smatramo, da bi radio protiv direktiva Crkve onaj koji bi se usudio kazati: »Treba u sjemeništima uzeti Duns Skota za svoga učitelja; profesori i đaci treba da se dadu na njegovu nauku, te konačno da bi profesori tumačili njegova mišljenja svojim đacima«. Ovakva jedna izjava, koju bi neko postavio kao program sjemeništa, protivila bi se direktivama sv. Stolice, koja traži naučavanje po sv. Tomi. Mislim da će se o. Balić s time potpunoma složiti, jer on znade bolje nego ja, kako bi sv. Stolica reagirala na osobu, pa bila ta i »Magnus Cancellarius« koja bi profesorima i đacima postavila takav program.[65]

Kad franjevačka omladina u Mostaru izjavljuje da je dužna samo častiti sv. Tomu, ali da nije dužna »slijediti tomističku nauku«,[66] te kad franjevačka omladina u Makarskoj traži manuale za filozofiju i teologiju »ad mentem« Duns Skota,[67] onda je ona doduše pod utjecajem o. Balića,[68] koji je u ovoj stvari veliku zabunu učinio u našim stranama, ali ona nije pod direktivama sv. Stolice koja traži da se naučava po metodi, principima i nauci sv. Tome. O. Balić u sama ova dva slučaja može vidjeti, da je imao velikog uspjeha. Ne ulazimo

[65] Sam dr. Balić priznaje (B. S. 1938 str. 265, bilj. 117) da je takav program kod nekih u Rimu izazvao negodovanje. Ti »neki koji su izjavili svoje negodovanje, nisu dakako bili ni dominikanci ni isusovci, nego netko iznad jednih i drugih. Pa ako je taj »netko« na ovakvo pisanje reagirao i svoj auktoritet pokazao, kako može dr. Balić kazati da sv. Stolica nije nikada intervenirala na nezgodne ispade skotista?

[66] »Prijateljima istine«, u Almanahu »Stopama Otaca«, Mostar, uređuje i izdaje Zbor franjevačke bogoslovne mladeži »Bakula« Mostar 1935/36. god. II. str. 16.

[67] Congressui lectorum nostrorum optimum sucessum exoptantes, rogamus, ut illi ad quos spectat, editionem textuum philosophicorum theologicorumque pro scholis nostris ad mentem profumdissimi philosophi ac theologi Doctoris subtilis, singularis Ecclesiae Ordinisque nostri luminis ac doctoris, quam primum procurent. Textus enim qui pro scholis prostant, doctrinam eius ordinarie vel nullo modo vel falso exponunt.« Brzojav franjevačkih bogoslova u Makarskoj, vidi Acta str. 514.

ni najmanje u unutarnje stvari franjevačke teologije, pa se nas ne tiče što franjevački đaci misle i žele. No kako je to javno rečeno, slobodno je ustvrditi da su ovakve izjave sasma nove u samom franjevačkom redu. To se može vidjeti iz članka franjevca Martini-ja koji izričito veli, da se niko nema bojati skotizma i to samo zato što franjevački poglavari davaju svojim đacima u ruke manuale sastavljene »ad mentem divi Thomae«.[69]

O. Balić, pretpostavljajući s nekom ironijom kao da bi se dominikanci zatvorili isključivo u teološku sumu, daje franjevcima ovaj program naučavanja: »Franjevački profesori treba da proučavaju čitavo zlatno doba skolastike«.[70] Proučavanje cijele tradicije a nesamo skolastike, nije ideal samo franjevačkih profesora nego svih kršćanskih učenjaka. Ustvrditi da se može samo jedan auktor proučavati, da se preko neke pojedinačne knjige ne mora dalje gledati, bilo bi pravo natražnjaštvo koje se mora osuditi. Pa ako je zaista postojao neki tomista koji se ograničio samo na teološku sumu, tada čovjek ne samo da nije stručnjak u svojoj struci, nego se on odvaja od samoga svoga učitelja, za koga znamo da je poznavao cijelu i kršćansku i pogansku tradiciju. Nitko, dakle, ne mora toliko proučavati ci-

[68] Koliko utjecaj imade antitomistička kampanja dra Balića može se vidjeti iz pisanja franjevačkih bogoslova koji nesamo da usvajaju idejno stanovište nego također i način pisanja i stil dra Balića. Oni također kao i dr. B. pretpostavljaju pisanje svoga protivnika najvećom glupošću (ne zaboravimo da dr. B. smatra predgovor »Anđ. Nauč.« najvećom glupošću na svijetu — vidi B. S. 1938, 338, a ipak se protiv te »gluposti« od 30 stranica, piše 170 velikih stranica i to sa svim znanstvenim aparatom), da se tako uslobode obasuti ga izrazima kao: »uzeli su same sofizme kao zdravu logiku«, »članak ne zaslužuje ozbiljna odgovora«, »izvrtavanjem povijesnih činjenica«, »zavarava našu javnost« itd. (str. 17); Almanah također kao dr. Balić pretpostavlja da oni protiv kojih piše, ne dozvoljava niti znanstveno proučavanje Skota (str. 18.); govori o citatima koje su izdavači djela sv. Tome po naredbi Pija V. izbacili jer se nijesu slagali s dekretima tridentinskog sabora (str. 19); služi se patetičkim »i gle« (vidi Stopama Otaca, str. 14, i B. S. (1937) str. 74, 151, 159, 263, 281, 289, (1938) 189 itd.); služi se uskličnicima i upitnicima tražeći momentani efekt kod čitalaca. Kolika je sličnost u mislima i stilu između članka dra Balića i Almanaha, može se vidjeti i iz ove rečenice: »I gle! — obstupescite coeli — Akvinac hoće da franjevce pouči kako su oni dužni slijediti nauku sv. Tome« (str. 14.). Dakle najveće je čudovište kad se ustvrdi: treba slijediti nauku sv. Tome. I to poslije nego je toliko puta to izjavila sv. Stolica.

[69] Martini, O. F. M. S. Tommaso ed gli altri dottori, u »Segni dei Tempi«, Reggio Emilia I (1934) str. 72. Auktor ovoga članka također, uvijek po starom skotističkom receptu, dokazuje svojim protivnicima da nije zabranjeno proučavati Duns Skota, kao da je to tkogod tvrdio.

[70] B. S. (1938) str. 264.

jelu tradiciju koliko tomisti, ako hoće zaista biti pravi profesori. Ali to je »proučavanje« a ne »naučavanje«. A za naučavanje nam je sam Pijo XI. dao mudru naredbu koju ne bi smjeli zaboraviti ni franjevci ni dominikanci. U njoj je izražen uzvišen ideal katoličkog profesora; u njoj je sintetizirano sve ono veliko nastojanje Crkve oko obnove tomizma tamo od nekoliko decenija. Ta naredba glasi: »In facultate Theologica principem locum teneat sacra Theologia. Haec autem disciplina methodo cum positiva tum scolasticja tradenda est: ideo veritatibus fidei expositis et ex sacra Scriptura et Tradione demostratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam s. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur«.[71]

Ovom je konstitucijom Pijo XI. uistinu dao ideal katoličkog naučavanja u školama tako jasno, da ne bi smjelo više biti sumnje u ovim pitanjima. Ovdje je rastumačeno što znači služiti se pozitivnom i skolastičkom ili spekulativnom metodom. Papa kaže da to sadrži tri stvari: 1) treba ponajprije iznijeti članke vjere (veritatibus fidei expositis); 2) treba te istine dokazati iz Svetog Pisma i Tradicije (et ex sacra Scriptura et Traditione demostratis); 3) treba narav i nutarnji razlog tih istina istražiti i osvijetliti po principima i nauci sv. Tome (earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam s. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur).

Sv. Otac dakle razlikuje tradiciju od skolastičke metode ističući, kako nije dovoljno samo poznavati cijelu skolastiku i patristiku, nego kako poslije toga treba to osvijetliti i istražiti u svijetlu nekih principa i neke nauke. Ti principi i ta nauka, kojom se moraju osvijetliti članci vjere nakon što smo ih dokazali Svetim Pismom i tradicijom, jesu principi sv. Tome, jest nauka sv. Tome. Tako govori sv. Otac. A kad on govori tako, onda uz najbolju volju ne mogu kazati, da su to principi i nauka onoga naučitelja koji se borio i žestoku borbu poveo protiv tih principa i te nauke. Ako se kaže da ti principi sv. Tome i ta nauka nije samo njegova, nego da je to baština cijele tradicije, tada se time tvrdi da je baš u tome slava sv. Tome, što je znao u svom sistemu izlučivši ono

[71] AAS, 1931, str. 253.

što je slabo, prikupiti i sintetizovati svu istinu pronađenu od starih, te tako postati i najjači i najvjerniji odraz tradicije. To je izrazio Pijo X. u motuprorio »Doctoris Angelici« ovim riječima: »Caeterum, his Thomae principiis, si generatim atque universe de iis loquamur, non alia continentur quam quae nobilissimi philosophorum ac principes Doctorum Ecclesiae meditando et argumentando invenerant de propriis cognitionis humanae rationibus, de Dei natura rerumque caeterarum de ordine morali et ultimo vitae fine assequendo«.[72] Dakle ono što su naučitelji prije njega pronašli, ali ne ono čime je Duns Skot poslije njega tu baštinu rušio.

9. Iusta libertas.

O. Balić[73] opetovano spominje riječi enciklike »Studiorum ducem« u kojima se govori o slobodi naučavanja. Te riječi ovako glase: »At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verissimilior videatur«.[74]

Iz toga o. Balić izvodi da sv. Stolica naređuje u školama naučavanje samo dogmi, pa veli: »U pitanjima, veli papa, koja Crkva nije definirala i u kojima »in utramque partem disputari potest«, svatko može reći i obraniti svoje mišljenje».[75] Kako vidimo o. Balić poistovjetuje ono o čemu papa govori da se može raspravljati, s onim što Crkva nije definirala. Znamo da ono što je Crkva definirala spada na dogmu, pa je jasno da to treba usvojiti. Znamo također da je razlika između sv. Tome i Skota bila postavljena od skotista baš u onome što Crkva nije definirala. Zato je razlika između Skota i sv. Tome u onome što ne spada na dogmu. Atqui, nastavlja o. Balić, sv. Stolica daje potpunu slobodu naučavanja u onome što Crkva nije definirala. Ergo svakome je slobodno naučavati onu filo-

[72] AAS, 1914, str. 336—341.
[73] B. S. (1938) str. 88 i dalje.
[74] Izdanje Feretti, l. c. str. 66.
[75] B. S. (1938) str. 89.

zofiju koja se protivi sv. Tomi, dosljedno Duns Skota možemo naučavati u školama. Tako se cijela papina preporuka i naredba o naučavanju filozofije i teologije sv. Tome svodi na ništa. Jer niti filozofija niti teologija ne spada na dogmu, a jer se samo mora dogma naučavati, slijedi da se sv. Toma ne mora naučavati.

Kako vidimo o. Balić je dosljedan. Ili ovakvo tumačenje kanona ili Duns Skot propada. Poslije nego smo ga definirali kao oprečna sa sv. Tomom u onome što Crkva nije definirala, onaj tko hoće braniti slobodu naučavanja Skota u školama, mora kazati da je slobodno naučavati sve što Crkva nije definirala, odnosno da se samo dogma mora naučavati u školama. Ako bi se tko usudio kazati da se mora i teologija i filozofija naučavati, taj je izvrgnut ruglu i smatran fanatikom. Argumentacija o. Balića je dobro smišljena.

Stvar dobro smišljena, ali izgrađena na slabim temeljima Da ovakvo tumačenje papinih naredaba nije osnovano, možemo lako uvidjeti iz ovih razloga:

1. Kad bi intencija Crkve bila da se naučaje samo dogma, onda bi njezino zagrijavanje i njezine naredbe naučavanja jednoga pojedinačnoga čovjeka bile suvišne i nepotrebne. Crkva bi u tom slučaju kazala da treba vjerovati ono što je definirano, a suvišno bi bilo pozivanje na jednoga čovjeka kao što je sv. Toma. Nesamo suvišno nego i štetno: kad se naime uzme u obzir da ovaj auktor nije svima simpatičan, kad znamo da je jedan red žestoku borbu vodio protiv njega, zar bi baš uputno bilo da Crkva uzme ovoga auktora i da preko njega naredi profesorima naučavanje onoga što je ona već i tako definirala?

2. Znamo pozitivno da je Crkva u kanonu naredila naučavanje ne dogmi, nego filozofije i teologije sv. Tome; prema tome ova naredba kanona sadrži nešto više, nego što je već Crkva definirala.

3. Da gore spomenutim riječima, gdje je govor o slobodi, nije Crkva mislila poništiti taj zakon kanona vidi se u najmanju ruku po tome, što je izričito i doslovno spomenut taj kanon upravo ni manje ni više, nego neposredno rečenicu prije

gore spomenutog pasusa.[76] Radi toga tumačenje ovih riječi mora polaziti s pretpostavke da Crkva naređuje naučavanje nesamo dogmi nego principa, nauke i metode sv. Tome u filozofiji i teologiji. A ono tumačenje koje potpuno poništava i izigrava taj zakon, nije ispravno ni objektivno, te se protivi intencijama Crkve.

4. Da Crkva nije mislila poništiti naredbu naučavanja filozofije i teologije sv. Tome vidi se i po tome što poslije citiranja toga kanona nadodaje ove riječi: »atque ad hanc normam ita se omnes gerant, ut eum (sv. Tomu) ipsi suum vere possint appellare magistrum«. Dakle profesori i učenici tako se moraju vladati, tako pristajati uz nauku sv. Tome da se svi mogu nazvati nesamo učenici Crkve nego i pravi učenici sv. Tome. A učenici sv. Tome nismo stoga što nas on uči dogme, jer nam je u tome učiteljica samo Crkva, nego stoga što od njega učimo filozofiju i teologiju.

5. Konačno: koje značenje imadu ove riječi Pija XI. veoma je jasno baš nedavno odredio njegov nasljednik Pijo XII. u spomenutoj alokuciji održanoj 24 lipnja ove godine.[77]

Kako znamo Pijo XI. je dao slobodu naučavanja onih stvari o kojima raspravljaju »melioris notae auctores«. Da li Duns Skota možemo ubrojiti među te teologe »melioris notae?« Sadašnji papa Pijo XII. je dao tumačenje kojim se može definitivno rješiti to pitanje. On ovako govori i precizira riječi

[76] »Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice iuris canonici praecipitur ut »philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant«, atque ad hanc normam ita se omnes, gerant, ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius...« itd. Citirano mjesto, str. 66.

[77] AAS, (1939) XXXI, str. 247. »probamus prorsus ac commendamus novis disciplinarum inventis antiquam sapientiam, ubi opus sit, aequari, ea de quibus bonae notae Angelici Doctoris Interpretes disputare solent, libere agitari; nova vero subsidia ex historia depromta in textibus Aquinatis plenius intelligendis adhiberi. Neque ullus privatus »se in Ecclesia pro magistro gerat«; nec »quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia; neque denique vana dissidia foveantur.« Izričito citiranje riječi Pija XI. pokazuje da sadašnji papa u ovoj stavci misli na riječi iz enciklike »Studiorum Ducem« u kojima je govor o slobodi naučavanja. Pa kad on precizira riječi svoga pretšasnika »melioris notae auctores« sa riječima »bonae notae interpretes«, onda je sigurno da se može govoriti o slobodi naučavanja onih auktora koji su tumačili sv. Tomu i da tako treba shvatiti Pija XI. To je autentično tumačenje dao nitko drugi nego sam njegov nasljednik.

svoga pretšasnika: »ea de quibus bonae notae Angelici Doctoris Intrepretes disputare solent, libere agitare«.

Pijo dakle XII. kaže da se mogu slobodno raspravljati one teze o kojima raspravljaju »tumači sv. Tome«, i to takvi tumači koji su »bonae notae«. Pitanje je sada da li možemo Duns Skota ubrojiti među »tumače sv. Tome?« Da se Duns Skot može smatrati tumačem dogmi, to je jasno, kad se i on ubraja među teologe koji su tumačili dogme; ali je pitanje da li ga možemo ubrojiti među tumače sv. Tome, njegova sistema, njegove filozofije i njegove teologije?

Kad znamo da je Duns Skot nastavio žestoku borbu koju je franjevačka škola poduzela protiv sv. Tome, da se udaljio od sv. Tome u pitanjima koje Crkva nije definirala, da je rušio sistem sv. Tome, onda će nam odgovor na to pitanje biti jasan. A kad o. Balić hoće i slavu Duns Skota tražiti u tome što je rušio sistem sv. Tome, onda ta slava ne može doći od Crkve. Zaista, što Duns Skot vrijedi po mišljenju dr. Balića, to je zato što je razvio borbu protiv sv. Tome, i što je rušio njegov sistem.

Sigurno bi se sad skotistički duh o. Balića pobunio, kad bi se netko usudio kazati da je Duns Skot bio »interpres Angelici Doctoris«. Zato smatram da je ovom deklaracijom Pija XII. stvar definitivno riješena, pa je upravo čudno kako o. Balić stavlja u istu liniju one koje su tumačili sv. Tomu (Isusovačke teologe), s onim koji je razvio žestoku borbu protiv njega.

10. Sv. Stolica o Duns Skotu.

U raspravi u kojoj se apelira na auktoritet sv. Stolice i kojom se dokazuje istinitost tomističkog sistema zauzimanjem nepogrješive čuvarice istine za tomizam, morao bi biti najjači argumenat za jednoga skotistu baš pozivanje na sv. Stolicu. Kad sam upozorio o. Balića da postoji toliko svečanih izjava o sv. Tomi pa da će teško prodrijeti sa sistemom o kojem je on sam kazao da se razilazi u onome što Crkva nije definirala, onda bi najveći argumenat za pobijanje te teze morala biti sama ta sv. Stolica, koja bi se zalagala također za skotizam i preporučivala ga, i to u onim tezama kojima se udaljio od metafizike i filozofije sv. Tome.

O. Balić je tu stvar ozbiljno shvatio i potrudio se da nam sam sakupi one svečane izjave koje su pape dale o skotizmu, pa će trebati da ih malo analiziramo.

Mora se priznati da odmah upada neobično maleni prostor koji je o. Balić posvetio ovom pitanju. U raspravi od 170 stranica na kojima raspravlja o svemu i svačemu što spada i ne spada na sami problem, samo je na dvije stranice naveo citate sv. Stolice o ovom važnom pitanju.[78] Začuđuje to tim više što i sam vidi da postoje neobično mnogobrojne izjave papa u pogledu sv. Tome, što sam izričito kaže da je sv. Stolica preporučivala i zalagala se za franjevačku školu, pa se pod tom mora shvatiti i skotizam. Nego možda su te izjave osobite. pa ćemo ih pregledati.

Međutim, ako se čudimo kratkoći prostora i malom broju izjava, moramo se još više čuditi samim izjavama. Pod naslovom: »Sv. Stolica prema Ivanu Duns Skotu«, o. Balić ne govori ni najmanje o izjavama sv. Stolice nego o franjevačkim kapitulima i franjevačkim konstitucijama. Zato što je Crkva odobrila, kako to biva općenito, franjevačke kapitule, on zaključuje da sve ono što naređuju franjevačke konstitucije naređuje sama Rimska Crkva, a sve ono što preporučuju kapituli, preporuča i rimski papa. Tako kad franjevački kapituli naređuju naučavanje Skota, to znači da to naređuje sv. Stolica.

Kolikogod veliko poštovanje imamo prama franjevačkim konstitucijama, i kolikogod je daleko od nas nakana da se snizimo poput o. Balića do izrugivanja kapitulima jednoga reda, ipak moramo priznati da nije moguće navesti odredbe franjevačkih kapitula kao odredbe sv. Stolice. Baš u tome hramlje argumentacija o. Balića. Već sam sadržaj naredbe kojoj o. Balić daje nadasve veliko značenje i kojom je po njegovom mišljenju postavljen temelj za daljnje preporuke Duns Skota, jest takve naravi da ga je teško pripisati jednostavno sv. Stolici.[79] U njemu se tako naređuje slovo samoga Skota da se isključuje naučavanje bilo kojeg drugog naučitelja. A teško je

[78] B. S. (1937), str. 379—381.

[79] »Universis studiorum huiusmodi lectoribus praecipimius, ut literam Scoti solum, et non alios auctores, ex professo explicare conentur . . .« (B. S. 1937, str. 380). U toj se dakle naredbi valizoletanskog kapitula iz god. 1593. naređuje da se predaje slovo Skota, a nikako koji drugi auktor. Tu se dakle radi o neobično velikom ekskluzivizmu.

vjerovati da se sv. Stolica tako zaletila i tako naredila ekskluzivizam Skota, te da je isključila druge naučitelje.

Stvar je tim čudnija da o. Balić jednostavno zabacuje kao od nikakve vrijednosti jednu izjavu koju su u svom vlastoručnom pismu potpisali tri pape, koja je upravljena jedanput doduše prostom narodu, ali drugi put jednom dominikanskom redu, a treći put jednom teološkom institutu. Makar dakle da jednu izjava izriču tri pape i to u vlastitom pismu, ona ipak — po njemu — nema vrijednosti pa joj se o. Balić izruguje. A naprotiv sada bi se imalo pripisati sv. Stolici ono što navode franjevački kapituli.

Nadalje je o. Balić zabacio kao ni od kvake vrijednosti izjavu Benedikta XV. jednostavno zato, što je ta izjava bila napisana u enciklici koja ex professo ne radi o teologiji i filozofiji. O. Balić smatra nerazboritim onoga tko se s njom služi.[80] Štaviše, ta izjava ne vrijedi ništa iako ju je opetovao Pijo XI. i to u pismu koje radi o teologiji i filozofiji. Pa premda je jedno i drugo pismo sam papa potpisao, kako to biva redovito u enciklikama, mi se ne bismo mogli pozivati na tu izjavu sv Stolice, a sada bismo se morali pozivati na franjevačke konstitucije, kao na autentični izražaj sv. Stolice.

Osim toga je o. Balić zabacio svaku vrijednost pisma državnog tajnika kardinala Pacelli-ja a sadanjeg pape Pija XII. upravljenog senjskim bogoslovima u kojem se govori o vrijednosti i potrebi nasljedovanja tomizma.[81] Pa iako se odmah na početku pisma vidi, da on govori u ime sv. Oca pape, to pismo ne vrijedi ništa, a vrijediti bi imale izjave franjevačkih kapitula i konstitucija kao izražaj misli pape.

Da dokaže kako nije istina da je Crkva uzela sv. Tomu za svoga naučitelja, o. Balić iznosi naredbe dominikanskih kapitula i spočitava dominikancima da su htjeli cijelom kršćanstvu nametnuti tomističku ortodoksiju;[82] a naprotiv bi franjevački kapituli i franjevačke konstitucije imale vrijediti kao nepogrešive. To nejednako gledanje na dominikanske i franjevačke kapitule postaje tim čudnije što se o. Balić ne ustru-

[80] Isto, (1938) str. 270.
[81] Isto, str. 272, bilj. 4.
[82] B. S. (1937) str. 151: »Kako su dominikanci u prošlim vjekovima pokušavali da nametnu tomizam čitavom kršćanstvu«. Dalje se opisuje kako su na tome nastojali ne samo pojedinci nego i kapituli izdavali dekrete. Vidi naročito str. 155.

čava izrugavati baš onim odredbama dominikanskih konstitucija koje je Papa izričitim riječima pohvalio i o kojima je kazao: da služi na čast i slavu dominikanskog reda što se nije ni za dlaku udaljio od nauke sv. Tome (»numquam postea, ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit«).[83] Dakle dok jedna naredba dominikanaca koju istim riječima hvali i napose usvaja Namjesnik Kristov, nema vrijednosti, dotle franjevačke konstitucije radi općenitog odobrenja sv. Stolice postaju riječi samoga Namjesnika Kristova!

Da ni sam o. Balić ne vjeruje u svoju argumentaciju vidi se po njegovim vlastitim riječima: »Kristovi Namjesnici uopće ne spominju Duns Skota u svojim enciklikama.«[84] Znamo koliko su franjevci nastojali da prodru sa Duns Skotom, znamo da su nastojali svim silama i da još uvijek nastoje prodrijeti i njegovom naukom;[85] znamo da je cijeli njihov red povezan uz ovoga Naučitelja, uz čije ime »periclitatur tota religio«;[86] znamo koliko je truda uloženo u promicanje njegove slave; a ipak stoji činjenica, da je sv. Stolica uvijek šutila i da njegovu nauku nije nikada preporučivala. Smatram da je to i te kako važna činjenica.

* * *

Tako se mi nalazimo pred dvjema zanimivim činjenicama: s jedne strane vidimo da Crkva nije nikada preporučila sistem Duns Skota, a s druge strane činjenicu koju kard. Billot izrazuje ovim riječima: »Na apostolskoj stolici redaju se pape jedan za drugim, različiti podrijetlom, rodom, kulturom i odgojem, ali im je jedno stalno uvjerenje, da moraju preporučiti Akvinca«.[87] Da bi stoga slava Skota u očima Crkve bila u tome što je rušio sistem sv. Tome, kako hoće o. Balić, to je

[83] B. S. (1937), str. 134—135. Tu dr. Balić veli da ako bude dominikanska škola i kasnije vjerna svojoj tradiciji, pa se držala one da se neće ni za dlaku udaljiti od sv. Tome, da će naučavati čudne stvari kao ona o ženi kao slučajnom mužu. Vidi tu izjavu dominikanskih konstitucija u pismu pape: AAS, VIII, (1916), str. 392, gdje papa hvali dominikance što » . . . numquam postea ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit.«

[84] Dr. Balić, Skotistička škola u prošlosti i sadašnjosti, u Acta, l. c. str. 22.

[85] B. S. (1937) str. 156.

[86] Izjava Wadinga u Annales Minorum ad an. 1308, num 71. (Ad Claras Aquas, 1931) III, 157, Vidi Balić, B. S. (1937), str. 56.

[87] Govor održan 11. ožujka 1915. Xenia thomistica, vol. I. Romae 1925, str. 19.

neshvatljivo. Na drugom mjestu sam opširnije iznio snagu tih papinih izajava, pa ovdje o tome ne govorim. Ali će biti interesantno za čitatelje »Bogoslovske smotre« da spomenem samo neke od tih izjava posljednjih papa, pa prepuštam samim čitateljima da prosude: može li zaista slava Duns Skota biti u tome što je rušio sistem sv. Tome?

Leo XIII. u enciklici »Aeterni Patris« pozivlje vjernike neka se napajaju na nauci sv. Tome i na onim čistim potočićima za koje sigurno znamo da dolaze od čistog izvora nauke sv. Tome. Ali od onih potočića za koje se veli da dolaze od tamo a s t v a r n o proizlaze od drugih nečistih izvora, treba učenike odvraćati od njih: Sed ab iis (rivis), qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, a d o l e s c e n t i u m a n i m o s a r c e n d o s c u r a t e.«[88] Sv. Stolica dakle traži da odalečujemo đake od onih krivih teorija koje se razilaze od sv. Tome, a o. Balić kaže da je baš u tome slava Duns Skota, što je rušio sv. Tomu.

Pijo X. je kazao: »Aquinatem enim deserere, in re philosophica praesertim et theologica, uti iam diximus, non sine magno detrimento esse potest.«[89] Sv. Stolica dakle kaže da ne može biti bez velike štete ako ostavimo sv. Tomu. A o. Balić kaže da je slava Duns Skota baš u tome što je nesamo ostavio sv. Tomu, nego što je rušio njegov sistem.

Pijo X. također traži da se nauka sv. Tome čuva »tota et incorrupta«.[90] A o. Balić tvrdi da je slava Skota što tu nauku nije sačuvao cjelovitu i neokaljanu nego što ju je rušio.

Tako bismo mogli dalje citirati izjave sv. Stolice i uporediti ih sa stanovištem o. Balića, pa bismo mogli vidjeti da li odgovara intencijama sv. Stolice i da li je to njezina misao da slava Duns Skota može biti u tome što je pobijao sistem sv. Tome. Ne radi se ovdje o tome da li je Duns Skot obogatio ili nije katoličku nauku, da li je među prvima ili među sporednim teolozima, da li je bio velik ili malen; ni o čemu tome nije pitanje. Radilo se samo o tome da li slava Duns Skota može biti u tome što je rušio sistem sv. Tome, onaj sistem koji je toliko puta Crkva preporučila a u zadnje vrijeme čak i naredila.

---

[88] Enciklika »Aeterni Patris« 1. c. str. 195.
[89] AAS, (1914) vol. VI, str. 335.
[90] AAS, (1914) vol. VI, Motuproprio »Doctoris Angelici« str. 336-341.

PREPOROD RUSKOGA VJERSKOG I KULTURNOG NAZIRANJA.

Dr. Đuro Paša.

SUMMARIUM.

Saepe saepius vel sermo currit vel scripto traditur de slavophilismo seu messianismo russico, speciatim vero de extrema ipsius manifestatione in forma panslavismi. Non raro autem sine praecisa cognitione illius de quo agitur. Apud nos enim fere nulla opera de hac re exstant. Huic ergo indigentiae nostrum conatum dedicavimus. Finis est ergo primarius scilicet hujus laboris claras facere notiones slavophilismi et panslavismi, ad quos nonnuli inflammari voluerint. Ulterior finis hujus laboris est demonstrare qua via perventum est ad theologiam Homjakovi, sic dictam theologiam slavophilam, quae hodie tam pollet in Ecclesia pravoslava orientali non unita, ut sine qua pravoslavia nostris diebus omnino concipi nequit.

Examinationi igitur subduximus omnia illa quae ad intelligentiam genesis hodiernae pravoslaviae inserviunt. Proinde statum generalem conditionum spiritualium in Russia in principio saeculi decimi noni examinavimus. Incipiendo a Petro Magno in linea recta secuti sumus omnes illas manifestationes intrinsecas vitae in Russia necnon omnes illos influxus externos, qui ad hanc vitam formandam collaboraverunt et qui postremo expergefactionem conscientiae propriae causaverunt. Debuimus hoc modo prae primis originem explicare occidentalismi, qui in prima sua apparitione idem sonat ac catholicismus et in sequenti reactionem contra occidentalismum, quae slavophilismi nomen accepit, cui autem nota fundamentalis religiositas pravoslava, i. e. messianismus pravoslaviae fuit hucusque remansit.

LITERATURA. P. J. Čaadajev: Sočinenija i Pisma pod redakcijej M. Geršenzona I/II, Izd. Put, Moskva 1913/14; Prince Gagarin. S. I.: Oeuvres choisies par P. Tschaadaieff, Paris 1862; I. V. Kirjeevski: Polnoe Sobranie Sočinenij pod redakcijej M. Geršenzona I/II s portretom, Moskva 1912; A. S. Homjakov: Polnoe Sobranie Sočinenij I/IX, Moskva 1900; N. A. Berdjajev: A. S. Homjakov, Moskva 1912. Prva poglavlja rade isključivo o slavofilstvu. Id. L'idée religieuse russe, u Zborniku L'Ame Russe, Paris 1927; A. S. Hercen: Biloje i Dumi, Moskva 1890; I. Bjelinski: Sobranije Sočinenij pod redakcijej S. Vengerova, Moskva 1899; P. I. Linicki: Slavjanofilstvo i liberalizam u Trudi Kievskoj Duhovnoj Akademiji 1882. I. 202; Anatole Leroy-Beaulieu: L'Empire des Tsars et les Russes I/II, Paris 1890, 1893; Masaryk-Musulin: Rusija i Evropa; studije o duhovnim strujama u Rusiji, Zagreb 1923; Rambaud-Adamović: Povijest Rusije, Zagreb 1890; D' Herbigny-Adamovi : Vladimir Solovjev, Zagreb 1919. Glava II.; Schaeder H.: Moskau, das dritte Rom, Osteuropeische Studien, Hamburg 1929; D. Stojanović: Ruski problemi filozofije i religije 19-og veka, Beograd 1932; A. Koyré: La philosophie et le probleme national en Russie au début du XIXe siècle, Paris 1929; Vl. Solovjev: Nacionalni vopros v Rossiji. I. i II. poglavlje u Sobranije Sočinenij Sv. V; A. Veselovski: Za-

padnoe vlijanije v nov. rus. literature, Moskva 1908; G. Florovski: Puti ruskago bogoslovija, Paris 1937; V. V. Zjenkovski: Ruskie mislitelji i Evropa, Paris 1929; Dr. Fr. Grivec: Pravoslavlje, Ljubljana 1918; Isti: O teologiji A. S. Homjakova u Bog. Vestnik, Ljubljana 1934; L. Karsavin: O suščnosti pravoslavija u Problemi ruskago religioznago Soznanija, Berlin 1924; B. Jakovenko; Dejiny ruske filozofiji, Prag 1939.

UVOD.

1. Kulturne prilike u Rusiji na početku XIX-og vijeka.

Sudbina povjesti vodila je Rusiju na Zapad i Petar Veliki (1689—1725), kako je to već među povjesnicima potpuno neprijeporno utvrđeno, samo je završio i učvrstio proces približavanja k Zapadu, koji je bio započeo poodavno prije njega. Petar Veliki nesamo, da je otvorio, tako reći, prozor, nego i sva vrata Rusije prema Zapadu i pustio Zapad da uđe u Rusiju. Od toga vremena počeo se među Rusijom i Zapadom razvijati ustrajan i stalan odnos upoznavanja i prijateljstva. Dalo bi se raspravljati o tom, što bi se bilo dogodilo, da je Petar drukčije, nego je to uistinu učinio, izveo svoju zamisao. Istina je, da pojedini pokušaji Petrovi sprijateljivanja Rusije i Zapada nisu imali baš neobičan uspjeh, ali čitav razvoj, kojim je išla kasnija povijest Rusije, pokazuje, da su Petrovi pokušaji bili opravdani, da je pitanje o međusobnom odnosu Rusije i Zapada moralo biti što prije riješeno. U svijetlu događaja, koji su stvarali i stvaraju rusku kulturu osamnaestog, devetnaestog i dvadesetog vijeka jasno je, da pitanje Zapada nije više bilo slučajno niti sporedno za Rusiju, nego da je na putevima Rusije njezin susret sa Zapadom bio nuždan i neizbježiv.

Bilo dakle kako mu drago, Petar je Veliki premostio jaz, koji je razdvajao Rusiju od Zapada. On je učinio kraj odvojenosti i osamljenosti Rusije i upravio je na put sveopće povjesti čovječanstva.

Petrovim putem zbliženja i općenja sa Zapadom pošli su više manje svi njegovi nasljednici. Svi su oni bili veoma skloni presađivanju zapadne kulture u Rusiju, pomagali ga i sami provodili. Štaviše, neki od njih, n. pr. Katarina II. Velika (1762—1796), bili su po svom ili tjelesnom ili duhovnom porijetlu, ili po svom načinu života pravi pravcati zapadnjaci, ko-

jima su originalne autohtone tradicije stare moskovske Rusije bile zapravo nepoznate ili barem tuđe.

Posljedice, naravno, nisu dugo izostale. Osamnaesti vijek pruža sliku, na kojoj je Zapad toliko usisao Rusiju, da se može punim pravom govoriti, da se »ruska duša izgubila kao plijen Zpada.«[1]

Prvo još pokoljenje mladih ljudi, koji su otišli na Zapad ostalo je vjerno Rusiji, no već drugo, okusivši život Zapada gotovo se više nije htjelo, vratiti u domovinu. U to doba mogla je Rusijom proći izjava, koju je dao Ivanuška u Fonvizinovom »Brigadiru«: »Tijelo se moje rodilo u Rusiji, ali duša moja pripada francuskoj kruni«. U mjeri, kojom se širilo znanje o Europi, u mjeri, kojom je rasla prosvjeta, štovanje Zapada nesamo, da nije slabilo, nego je postojalo sve dublje i jače. Zanimljiva su u tom pogledu svjedočanstva, što ih slavni ruski historik N. M. Karamzin daje u svojoj knjizi »Pisma ruskavo putešestvenika«. Sva ona govore o tom, da »sve što je evropsko ima čarobnu moć za Ruse«. Naposljetku i sam Dostojevski izrazio je istu činjenicu svojom poznatom frazom: »Mi Rusi imamo dvije domovine: jedna je Rusija, a druga Zapadna Evropa«.[2]

Takvim su se načinom kulturne prilike u Rusiji dosta brzo mijenjale. Krajem osamnaestog stoljeća bile su one toliko promijenjene, da se više nije moglo prepoznati staru »moskovsku« Rusiju. Rusija je najedamput postala »evropska država«. Ljudi intelektualci, a bez zapadnih tekovina, bez zapadnjačkog načina života, bili su u Rusiji neshvatljivi. Ti ljudi nisu više mogli živjeti bez Zapada, bez Evrope. Zapadni filozofi i zapadni pisci kao što su Montesquieu, Diderot, Rousseau Voltaire, Holbach, Morelly, Mably i dr. bili su čitani u Rusiji isto toliko koliko i u Evropi, ili drugim riječima, u prosvijetljenim krugovima Petrograda vladao je isti duh kao i u Parizu. Pokret, koji se u osamnaestom stoljeću pojavio u Evropi pod imenom prosvjetiteljstva, a bio je nastavak humanističke renesanse i protestantske reformacije, stupao je sigurnom no-

[1] Tu je sliku u širokoj perspektivi vrlo oštro nacrtao Aleksej Veselovski u knjizi »Zapadni utjecaj u novoj ruskoj literaturi«, Moskva 1908.

[2] Citati su navedeni prema djelu V. V. Zenkovski, Ruskie mislitelji i Evropa, YMCA Press Paris 1929. s. 12. passim.

gom i po tlu Rusije. Sve strane francuskog i njemačkog prosvjetiteljstva bile su dobro poznate i u Rusiji.

No usvajanje i asimiliranje zapadnih ideja u Rusiji nije išlo bez poteškoća. Naprotiv, taj je proces morao proći nekoliko stadija, od kojih ima svaki svoje obilježje. Valja naime imati pred očima, da su se uvjeti za podržavanje prosvjetiteljskih ideja u Rusiji razlikovali od uvjeta, pod kojima su te ideje nikle i razvijale se na Zapadu. Dok je na Zapadu tlo za klijanje prosvjetiteljskih ideja bilo već spremljeno i izorano, ne može se reći da se u isto takovom stanju nalazila i Rusija. Tako je primjena istih ideja morala biti različna, drukčija na Zapadu, a drukčija u Rusiji.

Što se, nadalje, Rusije tiče može se sasvim jasno razlikovati najprije usvajanje materijalnih tehničkih tekovina Zapada, a zatim usvajanje duhovnih prosvjetiteljskih ideja Zapada. Jedno je i drugo bilo novo za Rusiju, no nije jedno i drugo u Rusiji primljeno jednakim zanosom. Prvi, oduševljeni susret sa Zapadom imao je u glavnom za predmet spoznaju materijalnih i tehničkih strana zapadne kulture. I sasvim je lako razumjeti, da se prenošenje tih strana zapadne kulture u Rusiju obavljalo bez većih napora. No to je bila samo prva etapa započetog procesa. Poslije upoznanja s materijalnim i tehničkim napretkom Zapada slijedilo je upoznavanje s napretkom duhovnih ideja, koje su oživljavale Zapad. Ovo drugo upoznavanje poprimilo je različne oblike i naišlo na različne stupnjeve poteškoća.

Naročito širenje prosvjetiteljskih ideja u Rusiji započelo je, kako smo to već spomenuli, vladavinom Katarine Velike Bilo je to upravo krajem osamnaestog stoljeća, a na prelazu u devetnaesti. Početkom devetnaestog stoljeća posebice je pogodovala širenju prosvjetiteljstva u Rusiji francuska revolucija i Napoleonovi ratovi. Odjek, koga je francuska revolucija imala u Rusiji, jest posebno poglavlje za sebe i mi o njoj ne ćemo ovdje govoriti. Spomenut ćemo, na primjer, samo vrijeme Aleksandra I. (1801—1825). Aleksandar I. neobično je pomagao širenje prosvjetiteljstva u Rusiji, a napose je bio sklon — poput Rusâ — prosvjetiteljskom misticizmu. U njegovo doba širili su se i cvali u Rusiji različni vjerski pokreti, koji su bili obilježeni jakom notom mističnosti. Bio je to val misticizma. Različna društva mističkih sekta pod vodstvom baronesa

Tatarinove i Krudener i ideologa mističkih sekta kao što su Eckhardhausen, Jung-Stilling, Swedenborg, Tauler i gospođa Gujon, razvila su vrlo živu djelatnost. Sve teorije zapadnih sektâ misticizma zajedno s Quackerima i Moravskom Braćom bile su poznate ruskim izobraženim krugovima i o njima se raspravljalo među brojnim pristašama ruskih sekta.[3]

Ruski se dakle duh u to doba hranio gotovo isključivo hranom priređenom na Zapadu. I naravno, da takva hrana nije bila podesna za rusku klimu i ruske prilike. Kolikogod su brojni bili pristaše zapadnog prosvjetiteljstva i kakogod je mnogo bilo društava, koja su među Rusima širila zapadnjački duh, ipak se on, taj i takav, prenesen sa Zapada u Rusiju nije dao jednostavno asimilirati. Taj je duh bio previše nov i neobičan za Rusiju. Kao da je prenaglo došao i nije se mogao dublje i čvršće ukorijeniti.

Drugim riječima osebujne teorije pojedinih iluminističkih sekta i frakcija nisu imale organske veze s ruskim tlom, s dotadašnjom ruskom kulturom, s ruskim tradicijama. A bez te organske veze one se nisu dale usvojiti i asimilirati onako kao što su bile primljene i presađene tekovine iz materijalnog i tehničkog polja, nađene kod prvoga susreta s Evropom. Rusija je trebala da nastavi organskim izgrađivanjem života svog duha, živjeti, da tako kažem, svojim vlastitim troškom, a ne na račun bezbrojnih tuđih sektâ i društava. Usvajanje i asimiliranje ideja sa Zapada nije moglo da ostane samo jedan vanjski proces. Te ideje morale su se priljubiti i asimilirati iskonskom ruskom duhu, prema njegovim vlastitim sposobnostima i zahtjevima i prema općenitom i naravnom tijeku, kojim se razvijala sva dotadašnja povijest ruskoga duha.

Slijedi dakle iz toga, da nije ništa čudno, što je na početku devetnaestog stoljeća širenje zapadnih ideja podavalo sliku pravoga pravcatog bojnog polja. Ta već kroz puna dva stoljeća te su ideje slobodno ulazile u Rusiju i išle za tim, da steknu u njoj vlastito boravište kao originalne i autohtone vlastitosti ruskog duha. Sada je već njihova navala bila i suviše žestoka. Odlični ruski umovi bili su prisiljeni na razmišljanje. Počelo se mnogo raspravljati o zapadnoj kulturi, a sva su ta raspravljanja smjerala onamo, da ruski duh na kraju sve-

[3] T. G. Masaryk, Rusija i Evropa, studije o duhovnim strujama u Rusiji. Preveo S. Musulin, Zagreb 1923. 66—68.

ga ne padne uistinu kao »plijen Evrope«, nego da se pronađe i stvori »nacionalna ideologija ruskog duha«, da se — tako su svršavala raspravljanja u petrogradskim i moskovskim salonima, u učenim društvima i među prijateljima — dođe na »pravi put Rusije«, kojim ona treba da ide stupajući zajedno sa sveopćom povješću čovječanstva.

Jer, ako je put zapadne civilizacije apsolutni i najnaravniji temelj bilo koje mu drago civilizacije na zemlji, ako je zapadna civilizacija, vrhunac, do koga može ljudski duh da se uspne, ako su zapadne ideje o uređenju ljudskog društva, o državi, o dostojanstvu čovjeka, o cijeni i svrsi života svakako potrebne za daljnji hod i preporod Rusije, kako su to mnogi u to doba tvrdili, pitali su onda drugi, u čemu i gdje treba tražiti »pravi put ruskog duha«, smisao, zadaću i svrhu ruske povjesti?

Takova su, eto, raspravljanja i to veoma žestoka ispunjala početak devetnaestog stoljeća u Rusiji. U tim raspravljanjima tražila se »nacionalna ideglogija ruskog duha«. I u tom traženju svi su bili jednodušni i složni. Tako je barem bilo sve do tridesetih godina. Svi su samo bili uvjereni o tom, da se mora naći »pravi put Rusije«, smisao i zadatak njezine partikularne povijesti obzirom na zajedničku sveopću povijest čovječanstva. Ali na koji bi način to trebalo da se dogodi, do toga doba nije još bilo točnijih odgovora. Prvi i neposredni zadatak toga doba bilo je buđenje ruske nacionalne svijesti.

2. **Vrijeme buđenja nacionalne svijesti.**

Bilo je više uzroka, da se reakcija na prenošenje zapadnih ideja u Rusiju s vremenom sve više zaoštravala. Uz ostale uzroke, koje smo već dosada više ili manje izrično iznijeli, valja nam se naročito zaustaviti na ova tri, jer nam se oni čine najvažnijima. To je ponajprije francuska revolucija sa svojim posljedicama, zatim t. zv. romantička škola i napokon filozofski smjer njemačkog idealizma. Ta su tri uzroka, bez sumnje, ponajviše pridonijela probuđenju nacionalne ruske svijesti.

Prvi puta se u ruskoj spoznaji probudilo pitanje nacionalne ruske svijesti nakon francuske revolucije. Događaji francuske revolucije, njezine posljedice i rezultati, dugo su uzne-

mirivali duhove u Rusiji. Isprva se tim događajima nije pripisivalo kakvo osobito značenje. Najviše se pridavalo značenje mjesnoga francuskog karaktera. Istom poslije se to značenje proširivalo tako, da je dobilo karakter univerzalne važnosti.[4]

S događajima francuske revolucije i doba, koje je odmah poslije nje slijedilo, počela se vezati kritika cjelokupnog sistema zapadne civilizacije. Revolucionarnom nečovječnošću, načinom, kojim se revolucija provodila stavljen je s gledišta Rusa sav sistem evropske civilizacije u sumnju. Po prvi puta bio je tada jače i zornije u očima Rusa poljuljan dotadašnji historijski optimizam i vjera Rusa u prosvjetiteljski progres Evrope. Negdašnje divljenje zemlji »svetih čudesa«, kako je Homjakov u jednoj pjesmi nazvao Evropu, pretvorilo se pomalo u zaziranje, odvraćanje i kritiku. Prve sumnje o vrijednosti temelja, na kojima počiva kultura Evrope, nabačene su upravo u to doba. Petnaeste — poslije Napoleonovog pada — dvadesete godine devetnaestog stoljeća izobiluju oštrim i žučnim napadajima protiv svih onih, koji se bezgranično dive evropskoj civilizaciji, jer — tako su govorili, — ističemo ne ulazeći u procjenu opravdanosti tog pitanja — ako je evropska civilizacija vrijedna divljenja, kako je onda ona mogla da bude kroz dvadeset godina poprište revolucionarnih divljaštava i krvavih ratova?

U »Perepiske moskovskih masonov XVIII veka« naći ćemo zanimljivih podataka o tom, kako se postepeno pojedinačne primjetbe o francuskoj revoluciji njezinim uzrocima i posljedicama mijenjaju u brigu i strah.[5]

Djelovanje francuske revolucije na ruske umove bilo je vrlo trajno, kako se to vidi iz povijesti ruske žurnalistike. Ta je tema dugo uznemirivala različne ljude. Pače i kod samog Deržavina nalaze se odjeci tih briga.[6]

Vrlo je karakteristično u tom pogledu, što je nakon francuske revolucije o »sistemu evropske civilizacije« mislio drugi

---

[4] V. V. Zjenkovski, o. c. s. 20.

[5] N. Barskov: »Perepiska moskovskih masonov XVIII. veka«. Moskva. Passim.

[6] Evo nekoliko karakterističnih stihova Deržavina o Francuskoj:

„Оть философовъ просвѣщенія,
Оть лишней царской доброты
Ты пала въ хаосъ развращенія
И въ бездну вѣчной срамоты".
Citirano u Zjenkovski, o. c. 20.

veliki Rus povjesnik Karamzin. Evo njegova iskrenog mišljenja, koje sadrži u sebi mnogo zrna, iz kojih se kasnije razvila oštra kritika Evrope. Karamzin ovako piše: »Tko je više nego mi slavio prednosti XVIII. vijeka, svijetlo filozofije, ublaženje običaja, posvudašnje rasprostranjenje socijalnog duha, najtjesniju i najprijateljskiju vezu među narodima? Svršetak našega vijeka smatrali smo mi svršetkom glavnih nevolja čovječanstva i mislili smo, da će za njim doći sjedinjenje teorije s praksom. No, gdje je sada taj utješni sistem? On se srušio u samim svojim temeljima. Tko je to mogao misliti, očekivati, predvidjeti? Gdje su ljudi, koje smo mi ljubili? Gdje su plodovi naukâ i mudrosti? Vijeku prosvjete, ja te ne prepoznajem! U krvi i plamenu, usred ubistava i rušenja ja te ne prepoznajem . . . Srca se napunjuju gorčinom zbog užasnih događaja, privikavaju se na pojave zločinstava, gube smisao za milosrđe. Ja zastirem svoje lice«.[7]

U časopisu »Panteon slavnih Rusa«, koji je izlazio od 1816—1818, neprestano se ironički ponavlja ista aluzija na »visoki moral francuskog prosvjetiteljstva«. U svoj ruskoj literaturi dvadesetih godina uopće nalaze se neprestano tragovi galofobije zajedno s odvraćanjem od zapadne kulture. Štaviše, i veliki Puškin u svome Evgeniju Onjeginu isto kao Ljermontov bili su djeca svoga vremena i platili tribut za osudu Zapada.[8]

Literarni periodici, a među njima u prvome redu »Ruskij Vjestnik«, uporno su tražili u ime domoljublja, da Rusi napuste divljenje Zapadu i da se vrate starim tradicijama moskovske Rusije. Pod tim utjecajem osnovano je 1823. godine u Moskvi društvo, koje je bilo historijski korjen kasnijeg slavofilizma. Imamo na pameti »Obščestvo Ljubomudrija« s knezom i pjesnikom, A. I. Koševelim, I. V. Kirjeevskim i drugima. Ma da je »Obščestvo Ljubomudrija« u prvome redu bilo osnovano sa svrhom, da se bavi filozofskim pitanjima, u njemu su se ipak mnogo raspravljala i čisto historijska i politička pitanja.

Kao drugi uzrok, koji je djelovao na probuđenje nacionalne svijesti u Rusiji, spomenuli smo romantičku školu i njemački idealizam. Treba dakle da reknemo štogod i o njima. Na koji su način i ta dva uzroka u vezi s doga-

[7] Karamzin, Perepiska Meliadora k Filaretu. Moskva 1895. s. 83.
[8] Zjenkovski, o. c. s. 25 i 26.

đajima francuske revolucije, stvarali nacionalni preporod u Rusiji? Na to nam pitanje valja odgovoriti.

Moramo međutim odmah skrenuti pažnju na važnu promjenu, koju su donijeli događaji poslije francuske revolucije. To je preorijentacija Rusa, t. j. na mjesto Francuske došla je Njemačka. Kako je u prošlom stoljeću prevladao u Rusiji utjecaj Francuske, tako je sada prevladao utjecaj Njemačke; s tom samo razlikom, da je utjecaj Francuske bio zapravo priman aprioristički, bez ikakve rezerve, dok je — poslije razočaranja s francuskom revolucijom — utjecaj Njemačke bio priman kritički, sa svom rezervom. Utjecaj Njemačke na Rusiju očitovao se naročito u dva pravca: sa strane romanticizma i sa strane filozofskog idealizma.

Znade se, da je romanticizam početkom devetnaestoga stoljeća učinio kraj zasadama i ustanovama prosvjetiteljskog racionalizma. Racionalizam je u francuskoj revoluciji doživio poraz. Prosvjetiteljstvo nije ispunilo nade, u koje su vjerovali njegovi propagatori. Zato je romanticizam otišao na drugu stranu, napustio u prvom redu dizati samo razum i posvetio više brige sjetilima i intuitivnom gledanju. On je visoko cijenio duhovne vrednote pojedinaca, a to je imalo za posljedicu, da se pažnja bacila najprije na duhovno iskustvo pojedinaca, a zatim isto tako i na duhovno iskustvo društva, zajednice i nacije u smislu povjesnom i socijalnom. Prema tome je izašao logičan postulat, da se valja vratiti starim predajama, ili drugim riječima, da valja nastaviti duhovne veze s prošlim vremenima ne ostavivši zapušten i neizgrađen nijedan spomenik životnog iskustva, koje se u povijesti dotičnog naroda ispostavilo kao dobro. Jasno je, da se tu radi o pojmu nacionalizma.

Očito, da je taj pojam nacionalizma tako dobro došao »Obščestvu Ljubomudrija« i da ga je ono objeručke prihvatilo zajedno sa svima, koji su upravo tražili »pravi put Rusije«, koji su raspravljali o »nacionalnoj ruskoj ideologiji«.

Razvijanje toga pojma u svojoj daljnjoj dedukciji još više je pooštrilo kritiku evropske civilizacije, koja je već i prije toga, kako smo vidjeli, bila dosta žestoka. Pojam nacionalizma dao je samo novo gradivo za nju, nove pojmove i stvorio novu terminologiju.

U tom djelu došla je još u pomoć i njemačka idealistička filozofija. Mi o njoj ovdje ne ćemo govoriti, ali zato će se u poglavlju o slavofilstvu jasno vidjeti, da su svi slavofilski prvaci bili ruski idealisti, ljudi, koji su bili osobni prijatelji njemačkih idealista, koji su prevodili njihova djela, prerađivali njihove ideje. Tako je utjecaj njemačkog idealizma na buđenje nacionalizma u Rusiji odigrao vrlo veliku ulogu, dao »posljednji udarac«, koji je zazvonio tako, da se u jeci začula himna probuđene nacionalne svijesti, himna ruskoga preporoda.

U vezi s idejom nacionalizma i idealističke filozofije pokročila je kritika Evrope korak dalje. Nakon prvotnog divljenja Evropi, koje je sada postalo nepoznato, nakon nadošle kritike, koja je bivala sve oštrija, niklo je napokon pitanje o uzajamnom, ravnopravnom odnosu u pogledu kulturne vrijednosti između Rusije i Evrope, štaviše i o duhovnom prvenstvu, premoći Rusije nad Evropom. Bio je to dug put, zapravo od jednoga pola k drugome, no rusko saznanje i svijest poslije dvadesetih godina devetnaestog stoljeća doista su se nalazile na drugom polu, na kraju toga puta.

U to se doba promatrala Rusija i bez ikakovoga obzira na Zapad. Uzimala se u obzir jedino vlastita individualna fizionomija i vlastita duhovna autonomija Rusije. Bio je to potpuni nacionalistički pokret, pravo probuđenje nacionalne svijesti.

Romanticizam je najme vrlo snažno i ustrajno naglašivao posebna svojstva pojedine nacionalne svijesti i dokazivao, da svaka ta nacionalna svijest mora izgraditi vlastitu kulturu. Prema istoj nauci romanticizma svaka nacija ima svoje vlastito historijsko određenje, svoju specijalnu misiju i svoju ulogu u velikoj obitelji ljudskoga roda. Išlo se dakle sad za tim, da se pronađe tu ulogu, tu misiju i da onda Rusija ispuni zadaću, koju joj je nametnulo njezino historijsko određenje.

Na taj način kulturna nastojanja toga vremena kretala su se u dva pravca: prvo, prema probuđenju nacionalne svijesti, t. j. pravom nacionalizmu i drugo prema izgrađenju vlastite nacionalne filozofije, t. j. prema tako reći filozofskom probuđenju naroda. Kako je u prvom nastojanju pružio znatne usluge romanticizam, tako je u ovom drugom, može se reći, vodićem ruskoj filozofiji bio njemački idealizam.

(Nastavit će se)

e) na str. 75 se ponavlja crtanje posljedica grijeha, a da nije dosta naglašeno da one nisu općenite, nego da se mogu pojaviti, čak da se i često javljaju kod pojedinaca.

f) na str. 79 riječ Vulgate: »animalis homo...« nije nipošto dobro prevedena izrazom: naravan čovjek.

g) konačno bi valjalo malo potanje izložiti u jednom poglavlju, kako se ima vladati mladić prema djevojci koju je zavolio i s kojom ima najozbiljnije namjere. Općim smjernicama je to pitanje i ovdje, dakako, riješeno; ali mladi ljudi ne znaju što im je dozvoljeno a što nije, što je grješna prigoda u tom slučaju a što nije. Pitanje je delikatno, ali je o njemu potrebno otvoreno i jasno reći: kako će dvoje mladih bića provesti vrijeme do braka, a da ne budu izloženi grijehu?

h) za moj lični ukus moram priznati da ilustracije od L. Martona nisu uspjele. Mislim na one sa zmijama i nekim grozomornim aždajama. Znam što je ilustrator htio njima pokazati; ali valja imati na umu da ova knjiga nije za djecu pučke škole, nego za srednjoškolsku i akademsku omladinu, na koju ovakove ilustracije mogu djelovati odbojno.

Možda bi se koja od ovih misli prigodom ovoga drugoga hrvatskog izdanja bila mogla u knjizi i provesti. Ja i ovakovoj kakova jest, želim među hrvatskom omladinom najbolji uspjeh s tvrdom nadom, da će uz nastojanje vjeroučitelja po našim srednjim školama, ubrzo doći i do njezina trećega izdanja.

Prof. A. Ž.

Rogić Ivan: Kanonsko pravo i knjiga Kodeksa, opća pravila (Normae generales), Đakovo 1939., str. 215.

Pod gornjim naslovom je autor, profesor kanonskog prava na visokoj bogoslovskoj školi u Đakovu, izdao svoja predavanja, kako ih obrađuje u nastavi slušačima teologije. Sadržaj knjige kaže sam naslov. Pisac u uvodu daje pojam prava, i crkvenog prava te navodi izvore kanonskog prava kako materijalne tako i formalne, ove posljednje od početka crkve do novog crkvenog Zakonika. U tumačenju općih pravila autor se drži legalnog reda slijedeći gotovo dosljedno red kanona kako ih sadržaje Zakonik. Sam tekst kanona stavljen je kurzivnim slogom na odnosnim mjestima na dnu stranice na kojoj se radi o dotičnom kanonu.

Ako u prosuđivanju jednoga djela moramo gledati u prvom redu na svrhu, *moramo priznati da ovo djelo potpuno odgovara svojoj svrsi.* Ono je namjenjeno kao priručnik slušačima teologije gdje među glavnim naučnim predmetima dolazi kanonsko pravo. Tim je ujedno rečeno da ono ne može nadomjestiti profesora i njegovih tumačenja, nego da služi kao temelj, koji slušači moraju imati pri ruci, kako to pisac u predgovoru ističe. Glavnom zahtjevu ovakvog djela, naime jasnoći, autor je udovoljio, zato ga s korišću mogu upotrebljavati i drugi koji se ovim pitanjem zanimaju.

Pisac je namjerno izostavio naučni aparat ispod teksta, imajući stalno pred očima svrhu, pa je zato za slušače, koji bi se htjeli podrobnije ovim predmetom baviti naveo glavniju literaturu u početku pojedinih titula, kao u titulu o zakonima, običaju, otpisima, povlasti

cama, oprostima. Očekivali bi da to isto tako bude i za uvodne kanone Primjećujemo ipak da u literaturi manjkaju posebna i važna djela o ovom predmetu, kao na pr. Van Hove, Michiels itd.

Ne htijući nikako umanjiti vrijednost djela, smatramo ipak korisnim staviti nekoliko napomena:

Trebalo bi, čini nam se, i u ovom priručniku — bez obzira što se pretpostavlja tumačenje profesora — izložiti jasnije i određenije pojam prava, naročito u njegovom temeljnom značenju, kao objektu pravednosti. A isto tako pojam objektivnog prava (str. 13). Izrazi facultas moralis inviolabilis nisu istumačeni ni dovoljno ni posve tačno.

Na strani 25 pisac govori o Pseudo-Izidorovoj zbirci kao da je u cjelosti falsifikat, što nije tačno.

Na str. 54 i 55 autor ne razlikuje običaje koje Kodeks zabacuje (reprobare) od onih koje jednostavno dokida.

Na str. 87 mjesto »ako su zakoni izdani poradi općeg dobra i javnog reda . . .« dovoljno je reći »javnog reda«, a suvišno je »poradi općeg dobra«, jer se svi zakoni izdaju poradi općeg dobra Na istoj stranici pod c) trebalo bi reći: ako zakon uređuje formalnosti pravnih čina, naime bez obzira da li se radi o bitnoj ili nebitnoj formi.

Na str. 96 autor stavlja opasku da lex lata ad praecavendum periculum generale zapravo nije lex fundata in praesumptione, a ipak u tumačenju (str. 95) ove zakone svrstava pod drugu kategoriju. Trebalo bi tu dosljednosti, pa voditi računa o izmjeni u Zakoniku. — Slično bi trebalo držati princip kanona 17 § 3 s obzirom na partikularna rješenja kongregacija, jer Zakonik tu donosi promjenu.

Na str. 129 pojam zakonskog odobrenja nekog običaja treba razlikovati od dopuštenja drugačijeg običaja. U stvari se radi o uvjetima zakonom određenim da neki činjenički (faktični) običaj bude ujedno pravni. Pisac konfundira to sa već postojećim pravnim običajem u odnosu prema novom zakonu. Zato je taj uvjet, stavljen od pisca na ovom mjestu, zaista ne samo neispravan nego za slušače potpuno nerazumljiv.

Nema dosljednosti u oznaci savršene zajednice, sposobne za zakon, na str. 64 i 130. Prviput se tvrdi da je nesavršena zajednica, koja nema poglavara s javnom poglavarstvenom vlašću, a na str. 130 protivno.

Na str. 130 kaže se da je za stvaranje pravnoga običaja potrebno »da podložnici drže običaj s uvjerenjem, da su na to obvezani tj. sa sviješću, da su dužni po običaju postupati i da bi griješili kada bi radili protivno. Kanon 28«. Ovo je posve neispravno, i kan. 28 ne sadržava takve tvrdnje. Osim toga »scienter« i »cum animo se obligandi« posve je nešto drugo nego gornja tvrdnja, a i ovi se zahtjevi odnose samo na uvjete nastanka običaja mimo zakona, a ne na uvjete nastanka običaja protiv zakona.

U vezi s tim treba promatrati vraćanje vršenju zakona u slučaju da je zakon protivnim običajem dokinut (str. 136). Pošto je protivnim običajem zakon ukinut, on ne može obvezivati osim novom voljom zakonodavca, ili novim zakonitim običajem koji je u konkretnom slučaju mimo zakona za koji se traži dospjelost od 40 god. (kan. 28). Pozi-

vanje pisca na većinu autora i navod Coronate nije ad rem.

Napominjemo još da autorovi razlozi za računjanje vremena nemrsa petkom i euh. posta za subotu (str. 143-144) nisu ad rem, a primjer je nejasno postavljen. Ne radi se tu o nekom prekidu vremena u sebi i astronomski promatranog, nego o juridičkom računanju svršetka petka i početku subote. Ako je po jednom računu za izvršenje jednog zakona petak završen, a za izvršenje drugoga zakona i po drugom računu subota nije počela, onda je moguć razmak. Pa tako i aplikacija dvostrukog računanja, jer se tim izvršuju potpuno obadva zakona. Autor krivo pretpostavlja da se radi o izvršenju jednoga zakona, zakon o nemrsu i zakon o euh. postu dva su različita zakona.

Ne smatramo opravdanom tvrdnju na str. 162 da se ne može dobiti milost od kongregacije ako ju je odbio sv. Otac.

Čini nam se da bi mjesto izraza »habitualni faculteti« bio bolji naš izraz »trajna ovlaštenja«.

Piscu želimo da proslijedi svoj rad, da bi tako i mi u našoj pravnoj literaturi dobili napokon jedan udžbenik za kanonsko pravo, kojega dosad nemamo, dok ga drugi i manji narodi od nas već imaju.

Dr. fra K. Karin

UREDNIŠTVO JE PRIMILO:

Barcata Fabijan: Lula, roman iz albanskog života, Društvo sv. Jeronima, Zagreb 1939, 8° str. 200.

Danica, Koledar i ljetopis hrv. knjiž. društva sv. Jeronima za prestupnu godinu 1940, Zagreb, 8° str. 150.

Gotvald Stjepan: Cvijeće i ukrasno bilje. Društvo sv. Jeronima, Zagreb 1939, 8° str. 98.

Klarić Branko: Majčin grijeh i druge pripovijesti. Društvo sv. Jeronima, Zagreb 1939, 8° str. 64.

Kocijanić Juraj: Hrvatska uvijek katolička. Društvo sv. Jeronima, Zagreb 1939, 8° str. 112.

Kukalj Dragutin: Dani spasenja, liturgijska pouka o crkvenoj godini. Društvo sv. Jeronima, Zagreb 1939, 8° str. 110.

Lehpamer Dr. Mijo: Pravni život na selu. Društvo sv. Jeronima, Zagreb 1939, 8° str. 95.

Matasović Antun: Bartol i Bara. Društvo sv. Jeronima, Zagreb 1939, 8° str. 160.

Šarić Dr. Ivan: Neveni, pjesme. Društvo sv. Jeronima, Zagreb 1939, 8° str. 78.

Vunić Marko: Povijest svijeta. Društvo sv. Jeronima, Zagreb, 1939, 8° str. 132. — (Svih 9 knjiga, osim Danice, stoji Din 50.—).

Zorell F. S. J.: Psalterium ex hebraeo latinum. Ed. altera revisa. Romae 1939. Sumptibus Pontificii Instituti Biblici. 8° (17×11), pg XXXII +434, in charta tenui Lit. 25; ligatum in tela Lit. 30.

Uredio: Dr. J. Oberški.

IZDANJA HRVATSKE BOGOSLOVSKE AKADEMIJE U ZAGREBU, KAPTOL 29.

I. DJELA:

I. Izdanja u nakladi HAB:

1. **Jelenić** fra **Julijan** dr.: **Povijest Crkve Hristove,** III. sv., din 70.—.
2. **Spiletak Andrija** dr.: **Biskup J. J. Strossmayer na vatikanskom saboru** din 50.—.
3. **Zimmermann Stjepan** dr.: **Temelji psihologije,** din 40.—.
4. **Kniewald Dragutin** dr.: **Pastirsko bogoslovlje,** I. sv., din 100.—.
5. **Zimmermann Stjepan** dr.: **Psihologija za srednja učilišta** (Rasprodano).

II. Uvršteno među izdanja HBA:

6. **Mandić** fra **Dominik** dr.: **De legislatione antiqua OFM,** din 60.—.
7. **Vlašić Petar** fra: **Psalmi Davidovi,** sv. II., din 80.—; sv. III., din 75.—; sv. IV., din 75.—.

II. RASPRAVE:

1. **Šimrak Janko** dr.: **De relationibus Slavorum meridionalium cum S. Sede Apostolica** saec. XVII et XVIII, din 50.—.
2. **Šanc Franjo,** D. I.: **Sententia Aristotelis de compositione corporum** (Rasprodano).
3. **Marić Josip** dr.: **Celebris Cyrilli Alexandrini** formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. — Quaestio I. ad novam apologiam papae Honorii, din. 30.—.
4. **Zimmermann Stjepan** dr.: **Historijski razvoj filozofije u Hrvatskoj,** din. 12.—.
5. **Oberški Janko** dr.: **Atos i crkveno jedinstvo,** din 20.—.
6. **Marić Josip** dr.: **Pseudo-Dionysii Areopagitae** formula christologica de Christi activitate theandrica. — Quaestio II. ad novam apologiam papae Honorii, din. 50.—.
7. **Vanino Miroslav,** D. I. dr.: **Povijest filozofijske i teologijske nastave** u isusovačkoj akademiji u Zagrebu, din 20.—.
8. **Živković Andrija** dr.: **Enciklike Pape Pija XI.** za moralno-socijalni preporod društva, din. 35.—.
9. **Marić Josip** dr.: **Nova formulae christologicae** Leonis I. papae de Christi activitate interpretatio. — Quaestio III. ad novam apologiam papae Honorii, din. 30.—.
10. **Živković Andrija** dr.: **Eugenika i moral.** (Rasprodano).
11. **Keilbach Vilim** dr.: **Problem religije,** din. 40.—.

III. NAUČNO-POPULARNA KNJIŽNICA:

1. **Gahs Aleksandar** dr.: **Krapinski čovjek i njegovi savremenici,** **naj**novija otkrića o vjeri pračovjeka, din. 3.—.
2. **Živković Andrija** dr.: **Jedinstvo kršćanske kulture,** din. 3.—.
3. **Barac Fran** dr.: **Djevica-majka i Spasitelj u sumerskoj religiji,** din, 3.—.
4. **Živković Andrija** dr.: **Kulturni boljševizam,** din. 3.—.

IV. POSEBNI OTISCI,
koji se mogu dobiti dijelom kod autora, dijelom kod HBA:

A. Otisci iz »Bogoslovske Smotre«:

1. **Barac Fran** dr.: **† Dr. Ante Bauer,** nadbiskup zagrebački, din 3.—.
2. **Gračanin Gjuro** dr.: **Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda,** din. 20.-
3. **Guberina Augustin** dr.: **Nacionalizam i katolicizam sv. Ćirila i Metoda,** din. 3.—.
4. **Šegvić Kerubin: Borba za hrvatsko bogoslužje** i Grgur Ninski ili skizma u Hrvatskoj i Dalmaciji, din. 20.—.
5. **Spiletak Andrija** dr.: **Je li biskup Strossmayer bio liberalan katolik** ili pobornik pokreta za osnivanje narodne crkve?, din 3.—.
6. **Guberina Augustin** dr.: **De conceptu Petrae** ecclesiae in ecclesiologia byzantina, din. 20.—.
7. **Spiletak Andrija** dr.: **Strossmayer o slobodnim zidarima,** din. 3.—.
8. **Živković Andrija** dr.: **Osnovne ideje »pozitivnog kršćanstva«** u Njemačkoj (A. Rosenberg: Der Mythus des XX. Jahrhunderts), din 5.—.
9. **Spiletak Andrija** dr.: **Biskup J. J. Strossmayer i pravoslavlje,** din 5.—.
10. **Gračanin Gjuro** dr.: **Naučni indeterminizam i mogućnost čuda,** din. 5.
11. **Kukolja Stjepan: Obraćenje izabranog naroda,** din 10.—.
12. **Oberški Joanes** dr: **Num Gen. 15 componitur e duobus fontibus** (J et E)? din 5.—.
13. **Keilbach Vilim** dr.: **Problem intuicije,** din. 5.—.
14. **Oberški Janko** dr.: **»I načini Bog Kainu(?) znak«** din. 5.—.
15. **Keilbach Vilim** dr.: **Ruđer Josip Bošković,** din. 5.—.
16. **Oberški Janko** dr.. **O parusiji Ilije i Henoha,** din. 5.—.
17. **Keilbach Vilim** dr.: **O psihologiji stigmatizacije,** din. 5.—.
18. **Oberški Janko** dr.: **Tragovi predhistorijskog čovjeka u Palestini i susjednim krajevima,** din 10.—.
19. **Oberški J.** dr.: **Važnost iskopina u Ras eš - Šamra za biblijsku arheologiju,** din 3.—.
20. **Oberški Janko** dr.: **Pregled biblijskih arheoloških istraživanja,** din 3.-.
21. **Gračanin Đ.** dr.: **»Čudesna ozdravljenja« kod starih Grka,** din. 3.—.
22. **Gračanin Đ.** dr.: **Prvotni monoteizam i biblijska objava,** din. 3.—.

B. Otisci iz »Croatia Sacra«:

1. **Mandić** fra **Dominik** dr.: **Duvanjska biskupija** od XIV—XVII. stoljeća, din. 50.—.
2. **Kamber Dragutin** dr.: **Kardinal Torquemada** i tri bosanska bogumila, din. 10.—.
3. **Ivančan Ljudevit** dr.: **Zagrebački Kaptol** (1093—1932), din. 10.—.

RECENZIJE.

G. Siegmund, Psychologie des Gottesglaubens. Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. VIII-256 S. Münster i. W., Aschendorff, 1937. Stoji kartonirano 3,38 RM (cijena za inozemstvo).

Pisac istražuje pojavu »vjere u Boga« na osnovu literarnih autokonfesija. U predgovoru kaže da rezultate svog istraživanja u duhu Külpeove i Girgensohnove metode eksperimentalnog samoopažanja iz čisto tehničkih razloga nije mogao objelodaniti. Uzimaju se u obzir literarne autokonfesije istaknutih mislilaca, pjesnika i umjetnika. Čujemo glas ljudi koji su kroz čitav niz godina ili čak kroz cijeli svoj život stajali u unakrsnoj vatri sumnje i borbe. Svjedočanstva ovih pisaca procjenjuju se kritički obzirom na njihovu pravu psihološku vrijednost, dakle, u različnoj mjeri. Pojedini pisci izabrani su kao predstavnici određenih tipova. Njihovo se doživljavanje razlikuje od doživljavanja prosječnog čovjeka poglavito tim što u njemu stanovite komponente dolaze čišće i jasnije do izražaja. Pisac donosi mnogo interesantnih podataka, samo je njegova analiza na više mjesta preveć suptilna, tako da se pravo ne vidi kako su njegovi izvodi u svim pojedinostima fundirani u empiričkom materijalu. **Dr. Vilim Keilbach.**

Relatio a Commissione Scotistica exhibita Capitulo Generali Fratrum Minorum Assisii a. D. 1939 celebrando. (Ratio criticae editionis operum omnium I. D. Scoti, 1.) XIX-181 pag., XVIII tab. Romae, ex Schola Tipographica »Pio X«, 1939.

U našoj je štampi već više put javljeno da je u Rimu stvorena naročita komisija, koja priređuje kritičko izdanje Skotovih djela. Na čelu te komisije stoji o. Karlo Balić, profesor na Antonianumu u Rimu, poznat i uvažen kao stručnjak na tom području. — U ovom spisu Balić izvješćuje o prvim počecima rada skotističke komisije, te pokazuje konkretnim primjerima koliko truda i strpljenja iziskuje taj posao oko kritičkog uporeďivanja i procjenjivanja različnih Skotovih tekstova. Spis ima informativan karakter. Bilo bi preuranjeno na osnovu ovih početnih pokušaja izreći sud o budućem izdanju. Ali ne bih bio pravedan, kad ne bih naglasio da sve okolnosti opravdavaju nadu da ćemo dobiti jedno izdanje koje će u naučnom pogledu uistinu biti na visini.

Dr. Vilim Keilbach.

Toth Tihomir: Proljetne oluje, knjiga za mušku omladinu, 2. izdanje, s originala preveo i izdao Zbor duhovne mladeži zagrebačke, Zagreb 1939, 8°, str. 276.

Nema sumnje da se pokojni autor ove knjige nije prevario kad je u predgovoru napisao, da će one misli koje je običavao pretresati sa svojim đacima, mnogima pa i tisućama drugih biti izvor utjehe i savjeta u borbama što ih svaki pojedinac ima da vodi sa samim sobom

»BOGOSLOVSKA SMOTRA«

glavni organ **»Hrvatske Bogoslovske Akademije«** u Zagrebu, izlazi 6 puta godišnje: početkom veljače, travnja, lipnja, kolovoza, listopada i prosinca u svescima po 5 araka.

Cijena: Din 60.— (za članove HBA Din 40.—), za bogoslove Din 25.—; za inozemstvo Din 80.—. Naručbe, pretplatu i članarinu prima: **Uprava:** Zagreb, Kaptol 29 (Dr. A. Živković). Ček. račun broj 35.022.

Uredništvo: Zagreb, Mrazovićeva 12 (Dr. Đ. Gračanin) ili Radićevo šetalište 8 (Dr. J. Oberški).

Knjige na recenziju šalju se na tajništvo HBA: Zagreb, Kaptol 29 (Dr. V. Keilbach).

Tisak **Narodne Tiskare**, Zagreb, Palmotićeva ul. br. 3. Telefon 67-83

SADRŽAJ:

I. ČLANCI:

II. PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŠKE:

III. RECENZIJE:

INDEX HUJUS FASCICULI:

I. DISSERTATIONES:

II. ANALECTA, NOTAE: